MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80649-3

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

ALLEGRE, FERNAND

TITLE:

ETUDES SUR LA DEESSE GRECQUE TYCHE, SA ...

PLACE:

PARIS

DATE:

1889

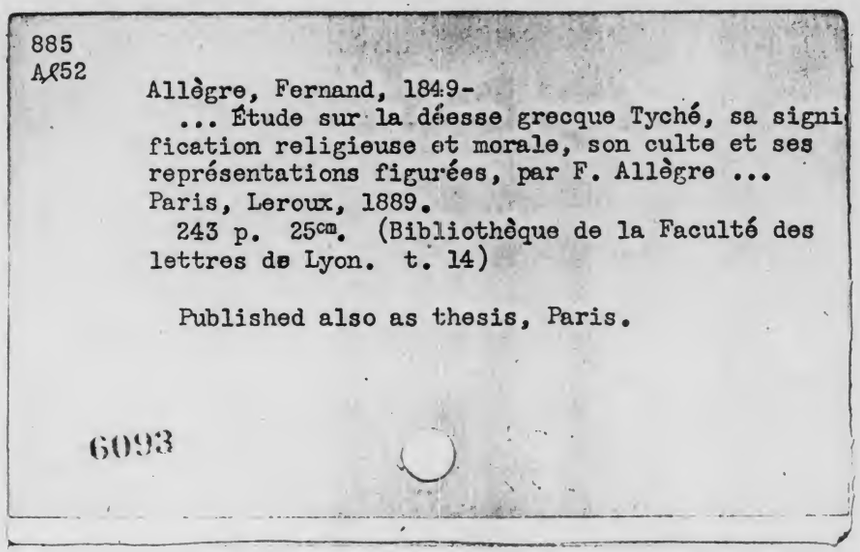
Master Negative #

92-80649-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



885
A452

Allègre, Fernand, 1849-
... Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées, par F. Allègre ...
Paris, Leroux, 1889.
243 p. 25cm. (Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon. t. 14)

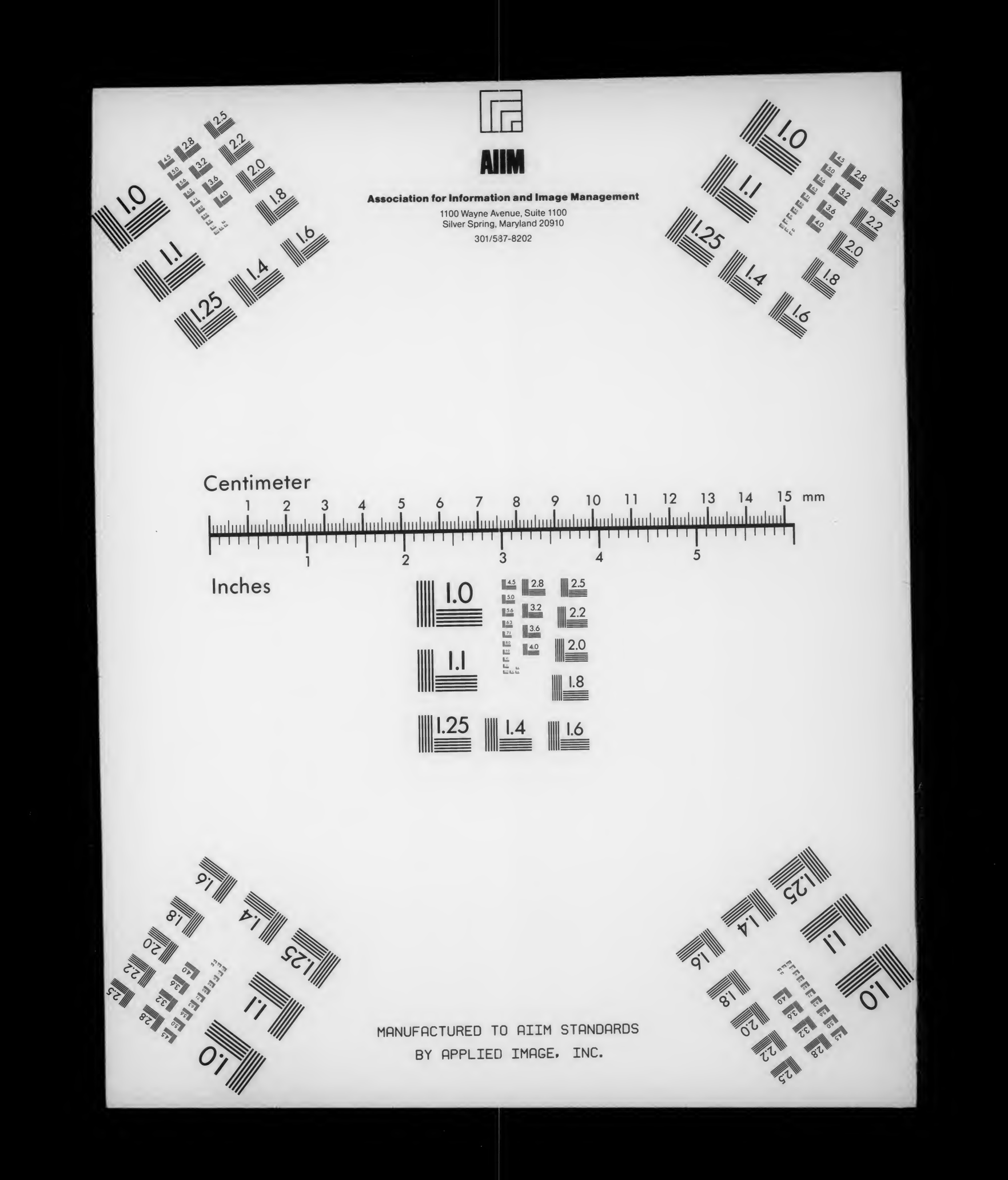
Published also as thesis, Paris.

6093

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 m REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/8/92 INITIALS SM
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON
TOME XIV

ÉTUDE

SUR

LA DÉESSE GRECQUE TYCHÉ

SA SIGNIFICATION RELIGIEUSE ET MORALE

SON CULTE ET SES REPRÉSENTATIONS FIGURÉES

PAR

F. ALLÈGRE

Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Lyon,
Docteur ès-lettres,

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1889

885
.A452

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

BIBLIOTHÈQUE

DE LA

FACULTÉ DES LETTRES DE LYON

TOME QUATORZIÈME

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON
TOME XIV

ÉTUDE

SUR

LA DÉESSE GRECQUE TYCHÉ

SA SIGNIFICATION RELIGIEUSE ET MORALE
SON CULTE ET SES REPRÉSENTATIONS FIGURÉES

PAR

F. ALLÈGRE

Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Lyon,
Docteur ès-lettres.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1889

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

35-59305
Spec. order

885
Al52

35-59305 22 Aug. 35 D.E.

A

M. F. DELTOUR

INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

HOMMAGE

DE PROFOND RESPECT

ET DE VIVE RECONNAISSANCE

ÉTUDE

SUR

LA DÉESSE GRECQUE TYCHÉ

PREMIÈRE PARTIE

SIGNIFICATION RELIGIEUSE ET MORALE DE TYCHÉ

CHAPITRE I

L'Océanide Tyché. — Tyché déesse de la richesse champêtre. — Tyché déesse marine.

Première mention de Tyché dans Hésiode et dans les Hymnes homériques, comme nymphe des eaux. — A quelle époque Tyché commence-t-elle à recevoir un culte spécial ? — Les xoana de Tyché. — Tyché représente à l'origine la richesse qui tire sa source de la fécondité du sol. — Son association avec Agathos Démon. — Tyché déesse marine. — Origine de Tyché.

La déesse Tyché apparaît assez tôt dans la mythologie grecque. Ce n'est qu'après Homère, il est vrai, que les textes et les monuments parlent d'elle avec quelque précision. Homère n'en fait mention ni dans l'*Iliade* ni dans l'*Odyssée,* comme Macrobe en avait déjà fait la remarque [1].

1. Macrobe, *Sat.* 5, 16 : « Fortunam Homerus nescire maluit, et soli deo, quem Μοῖραν vocat, omnia regenda committit; adeo ut hoc vocabulum Τύχη in nulla parte Homerici voluminis nominetur ».

Mais on la trouve déjà dans la *Théogonie* d'Hésiode [1] et dans l'hymne homérique à Déméter [2]. Dans l'hymne homérique, le poète la met au nombre des océanides; elle fait partie de la troupe qui joue avec Coré, quand Poséidon vient l'enlever [3] : « Nous étions toutes ensemble dans une aimable « prairie : Leucippe, Phæno, Électre, Ianthé, Mélite, Ia- « chè, Rhodia, Callirhoé, Mélobosis, Tyché et Ocyrhoé, « fraîche comme une fleur... » Dans Hésiode, le nom de Tyché fait partie d'une énumération semblable, qui paraît avoir été imitée par l'auteur de l'hymne à Déméter : « Unie « à l'Océan, Téthys enfanta les fleuves rapides; elle donna « encore le jour à ces filles divines que les hommes hono- « rent en tous lieux sur la terre en leur sacrifiant leur che- « velure comme à Apollon et aux fleuves. C'est un hom- « mage que Zeus leur a donné en partage Ce sont Pitho, « Admète, Ianthé... Rhodia, Callirhoé ;... c'est encore Mé- « lobosis, Thoé, la belle Polydore... Eudore, Tyché, Am- « phirhoé, Ocyrhoé, c'est la nymphe Styx, qui leur est supé- « rieure à toutes. Voilà les filles qui naquirent les premières « de l'Océan et de Téthys. Il en est encore beaucoup d'autres; « car il y a trois mille Océanides aux pieds gracieux; ré- « pandues partout, elles veillent sur la terre et sur les sour- « ces profondes, race brillante et divine. »

Quoique Homère ne nomme pas Tyché, son silence cependant ne prouve pas qu'il ne l'ait pas connue. Il est probable seulement qu'à son époque elle ne s'était pas encore distinguée de ses compagnes, et le poète la confond sans doute dans la foule de ces divinités bienveillantes, inférieures aux grands dieux, mais puissantes déjà par leur nombre et honorées des hommes, auprès desquels elles vivaient, et avec qui elles étaient sans cesse en rapport. Les nymphes, en effet, n'habitent pas l'Olympe; elles n'y pénètrent que dans les occa-

1. *Théogonie*. vers 360.
2. *Hymne hom. à Démétér.*, v. 420.
3. Παιζουσαν κούρῃσι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλποις (v. 5).

sions solennelles, lorsque Zeus réunit une assemblée générale de toutes les divinités. Elles assistent aux festins des dieux, mais c'est pour elles un devoir plutôt encore qu'un honneur : « Puisse celui qui gouverne tout, Zeus, ne jamais « faire sentir sa force à mon esprit rebelle; puissé-je ne « jamais mettre de lenteur à me rendre vers les dieux pour « les banquets sacrés où l'on immole les bœufs, près du « courant éternel de l'Océan mon père [1] ». Ce n'est qu'avec crainte qu'elles approchent les immortels, dont elles redoutent l'amour : « Ah! que jamais, que jamais, ô divines Mœ- « res, on ne me voie m'approcher de la couche de Zeus [2]. » Elles n'ont même pas le privilège de l'immortalité, et il nous est resté d'Hésiode un curieux fragment, où le poète calcule la longueur de leur existence : elles vivaient neuf mille sept cent vingt générations d'hommes vigoureux [3]. Craintives et mystérieuses, elles préfèrent aux splendeurs de l'Olympe les belles forêts, les sources des fleuves, les prairies humides (πίσεα) où l'herbe est épaisse [4]. Mais si les dieux les tiennent à distance, les hommes du moins, reconnaissants de leurs bienfaits, leur élèvent des autels sur les places de leurs villes, auprès des belles fontaines jaillissantes : « Tout autour s'élevaient des peupliers qui se plaisent à « croître au bord des eaux, et la source glacée de cette fon- « taine se précipitait du haut d'un rocher; à son sommet « était l'autel des Nymphes, où sacrifiaient tous les voya- « geurs [5] ». Tyché, du temps même d'Homère, dut avoir aussi son culte, ses autels et ses offrandes ; elle reçut

1. Eschyle, *Prométhée*, 526.
2. Eschyle, *Prométhée*, 893.
3. Hésiode, édit. Boisson., frag. 60 :

Ἐννέα τοι ζώει γενεὰς λακέουζα κορώνη
ἀνδρῶν ἡβώντων · ἔλαφος δέ τε τετρακόρωνος ·
τρεῖς δ' ἐλάφους ὁ κόραξ γηράσκεται, αὐτὰρ ὁ φοίνιξ
ἐννέα τοὺς κόρακας, δέκα δ' ἡμεῖς τοὺς φοίνικας
Νύμφαι εὐπλόκαμοι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

Plutarque déduit de là le nombre 9720 pour la vie des Démons et des Nymphes.
4. *Iliade*, XX, 8
5. *Odyssée*, XVII, 205.

en présent la chevelure que les parents s'engageaient à couper à leurs enfants et à consacrer, si les dieux prêtaient vie à leur progéniture [1]; mais ces hommages ne lui étaient pas adressés personnellement; elle ne s'était pas encore détachée du groupe de ses sœurs.

A quelle époque Tyché commence-t-elle à se distinguer des autres nymphes et à être honorée d'un culte particulier? Cela est impossible à établir d'une manière précise; mais ce culte devait remonter en Grèce à une époque assez reculée. D'après Pausanias [2], c'est Boupalos le premier qui donna à la déesse, comme attributs, le polos et la corne d'Amalthée, dans la statue qu'il fit pour les habitants de Smyrne. Boupalos vivait vers le milieu du VIe s. (536 av. J.-C.). Mais ce texte prouve qu'il existait déjà des images de Tyché, et que le sculpteur se borna à donner à la déesse des attributs qu'elle n'avait pas auparavant. D'après un autre passage du même auteur [3], Tyché avait un temple en Grèce, à Argos, déjà peut-être du temps de la guerre de Troie : « Au-dessus « du temple de Zeus Néméen est le temple de la Fortune, « très ancien, s'il est vrai que c'est là que Palamède consacra « les dés qu'il avait inventés. » Pausanias a raison de douter de l'authenticité du fait. A l'époque homérique, en effet, les temples étaient fort rares. « Le nombre des sanctuaires « qui sont expressément désignés (dans les poèmes homéri- « ques) comme temples (νάος) est très restreint. Il est ques- « tion de deux sanctuaires de ce genre dans l'Iliade; l'un est

1. Hésiode, *Théogonie*, passage cité :

> ... αἳ κατὰ γαῖαν
> ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι
> καὶ ποταμοῖς.

Henri Estienne donne pour κουρίζουσι le sens de *educere, a puerili ætate educere*. Celui qui est adopté ici semble justifié par le rapprochement de ce passage d'Hésiode avec celui d'Homère (*Iliade*, XXIII, 141, 146), où Achille coupe, en l'honneur de Patrocle, sa chevelure qu'il avait jusqu'alors laissée croître pour l'offrir au fleuve Sperchius. On trouve dans Euripide la description détaillée d'un sacrifice aux Nymphes (*Électre*, 785 et suiv.); on leur immole une génisse. Mais peut-être à l'époque d'Homère se contentaient-elles d'offrandes plus modestes.

2. Pausanias, IV, chap. 30, 4 et 6.

3. Pausanias II, 20, 3.

« celui d'Athèna, dans lequel était la statue (de la déesse) [1]; « l'autre celui d'Apollon [2]. Un temple du même dieu « est en outre mentionné à Chrysa [3], et, dans une des par- « ties les plus récentes de l'épopée, dans le catalogue « des navires, le temple de la déesse d'Athènes, l'Erech- « theion, est indiqué [4]. » Ajoutons que les poèmes homériques sont postérieurs de deux ou trois siècles aux événements qu'ils racontent, et que le poète ne les connaît que par ouï-dire, comme des légendes lointaines [5]. Avant lui, les sanctuaires religieux étaient à peu près ce qu'ils étaient chez les Pelasges, des enceintes consacrées, le plus souvent situées dans des bois et renfermant tout simplement un autel auquel on suspendait les offrandes, ou tout au plus quelque grossière image asiatique, ou quelque xoanon [6]. Il est donc fort peu probable que Tyché, à peine connue des temps homériques, si l'on s'en rapporte aux textes, ait eu un sanctuaire particulier à cette époque. Une autre raison nous engage à partager les doutes de Pausanias : c'est que, en admettant même que Tyché fût connue du temps d'Homère, elle ne l'était pas encore comme déesse du hasard; le texte d'Hésiode en fait foi. Ce n'est qu'assez tard qu'elle prit ce caratère de divinité volage que sembleraient lui attribuer les dés consacrés par Palamède. Tyché, au début, est une déesse essentiellement bienfaisante; elle ne représente pas les caprices de la Fortune, et les instruments d'un jeu où le hasard seul règle le succès, étaient une offrande qui ne lui convenait pas. C'est sans doute lorsque Tyché fut devenue la personnification de la chance que les habitants d'Argos, connaissant imparfaitement les origines véritables de leur déesse et son caractère primitif, ima-

1. *Iliade*, VI, 88, 274, 297.
2. *Iliade*, V, 446; VII, 83.
3. *Iliade*, I, 39.
4. *Iliade*, II, 549. Voir sur cette question Helbig (*das Homerische Epos* ch. XXXII, p. 310 sqq), auquel nous empruntons ce passage.
5. *Iliade*, II, 486.
6. Voir Helbig, op. land.

ginèrent, pour donner à leur sanctuaire une antiquité plus vénérable, cette fable de Palamède et de ses dés. Le temple de Tyché à Argos n'était pas ancien parce que Palamède y avait consacré ses dés ; mais on pensa que Palamède avait fait cette offrande, parce que le temple passait pour être très ancien, et que les Argiens tenaient à ce qu'on le crût.

Le temple d'Argos ne saurait donc prouver que le culte de Tyché ait existé déjà du temps d'Homère. Mais sans remonter aussi haut, il devait être cependant assez ancien, comme sembleraient l'indiquer les vieilles statues de bois que Pausanias avait vues dans quelques-uns des sanctuaires de la déesse en Grèce. A Phares, en Messénie, Tyché avait une statue très antique, ἄγαλμα ἀρχαῖον [1] ; à Sicyone, sur l'Acropole, son ξόανον était à côté des xoana des Dioscures [2] ; à Elis, elle avait aussi une statue de bois qui a tout l'air, d'après la description qu'en fait le voyageur grec [3], d'avoir été un xoanon restauré, comme l'avaient été ceux de Charites en Elide par exemple. Ces vieilles images devaient avoir assurément les mêmes caractères que toutes celles du même genre, c'est-à-dire être extrêmement grossières et sans aucune valeur artistique ; elles devaient par conséquent être antérieures, peut-être d'un assez grand nombre d'années, à la statue que Bonpalos fit pour les habitants de Smyrne, car les attributs que portait cette dernière indiquent déjà un certain développement des arts plastiques. Enfin nous trouvons encore mentionnée par le même Pausanias, dans l'Heræon d'Olympie, une Tyché ; il la cite parmi d'autres œuvres qui lui paraissent tout à fait anciennes : φαίνεται δὲ εἶναι μοι καὶ ταῦτα ἐς τὰ μάλιστα ἀρχαῖα [4]. Quand on rapproche ces faits du texte d'Hésiode qui, aux environs, du IXe s. av. J.-C., inscrit déjà le nom de Tyché dans la *Théogonie,* on ne peut s'empêcher de croire que le culte de cette divinité doit remonter assez haut, et que, au moins à partir du VIIe siècle avant notre ère, elle a eu en Grèce, sinon des temples, du moins des sanctuaires particuliers et des images. Mais on ne peut conclure de là que, déjà à cette époque, la notion de Tyché fût généralement répandue ; et, selon toute vraisemblance, le culte qu'elle recevait dans ses sanctuaires les plus anciens, dans ceux d'Argos, de Phares, d'Elis, de Sicyone, était surtout un culte local. On ne s'expliquerait guère sans cela le silence général que gardent sur Tyché la plupart des auteurs jusque vers le VIe siècle av. J.-C.

1. Pausan. IV, 30, 3.
2. Pausan. II, 7, 5
3. Pausan. VI, 25, 4.
4. Pausan. V, 17, 3. Le *καί* de cette phrase se rapporte aux œuvres précédemment énumérées des sculpteurs élèves des Dædalides crétois, Dipoinos et Skyllis (50e 60e Oly.; 580-540) Pausanias, il est vrai, ne dit pas que Tyché soit l'œuvre de ces artistes : *τοὺς δὲ εἰργασμένους αὐτὰ οὐκ ἔχω δηλῶσαι* ; mais on ne peut refuser à la statue un caractère très antique (*μάλιστα ἀρχαῖα*).

On ne pourrait sans témérité hasarder des hypothèses sur les circonstances particulières auxquelles Tyché dut d'être choisie, de préférence aux autres Nymphes nommées avec elles dans la *Théogonie,* pour recevoir ce culte spécial qui devait plus tard prendre une extension considérable. Cependant on peut remarquer que le nom de chacune de ces filles de l'Océan rappelle soit les bienfaits qu'on attendait d'elle, soit son humeur, soit encore certains caractères de grâce ou de beauté. Les unes représentent les diverses qualités des eaux et leurs aspects différents : Ocyrhoé, Xanthé, etc. ; les autres des conceptions morales : Métis, Pitho ; le nom de Tyché est le plus général de tous ; il l'est plus que ceux mêmes d'Eudore et de Pluto, dont la nature semble se rapprocher le plus de la sienne. N'est-ce pas précisément à cette circonstance qu'elle dut la faveur dont elle jouit assez promptement? Quoi qu'il en soit, son caractère paraît nettement marqué dès le début : Tyché est la déesse du *bonheur*.

Mais il faut faire ici une distinction. Le bonheur est une chose tout-à-fait relative, que chacun entend à sa manière. Les peuples sont à cet égard comme les individus : chaque peuple se forme du bonheur une idée différente, et même,

suivant les différentes époques de son histoire, sa conception du bonheur varie. Il est évident que les anciennes populations de la Grèce n'attachaient pas au mot le même sens que les contemporains de Périclès par exemple. A mesure qu'on fit entrer un plus grand nombre d'éléments dans ce qu'on appelait le bonheur et que les hommes se montrèrent plus difficiles pour être heureux, les attributions de Tyché durent aussi s'élargir. Pour les Grecs du temps d'Hésiode, qui nous parle le premier de Tyché, le bonheur, c'était surtout la prospérité et la richesse ; et la richesse pour eux provenait de deux sources principales : l'agriculture et le commerce maritime. C'est à ces deux branches de l'activité humaine que se rapportent la plupart des conseils de l'auteur des *Travaux et Jours*. De là les deux traits qui dominèrent tout d'abord dans l'idée qu'on se fit de la déesse Tyché [1].

Avant tout, Tyché est la déesse de la prospérité qui vient du sol. C'est pour cette raison, sans doute, qu'on la trouve rapprochée, dans la *Théogonie*, d'Eudore et de déesses champêtres de même nature. Si Hésiode la range au nombre des Nymphes des eaux, c'est que l'eau est pour les campagnes une cause de fertilité [2]. Dans la patrie du poète, plus encore que dans les autres contrées de la Grèce, on dut avoir une vénération particulière pour ces divinités modestes, protectrices du tranquille bonheur des champs. La Béotie, en effet, est une des parties les mieux arrosées du territoire hellénique, et les eaux s'y montrent sous les formes les plus variées, mers, lacs, rivières, conduits souterrains ; ses champs fertiles et boisés, le climat assez doux de ses côtes, la fraî-

1. Cf. Horace. *Carm.* I, 35, 5 :
Te pauper ambit sollicita prece
Ruris colonus ; te dominam æquoris
Quicumque Bithyna lacessit
Carpathium pelagus carina.

2. Cf. Varron. *de Re rust.* I, 1, 6. Il invoque Lympha comme source de la prospérité pour les cultivateurs : « Necnon etiam precor Lympham ac Bonum Eventum, quoniam sine aqua omnis arida ac misera agricultura, sine successu ac Bono Eventu frustratio est, non cultura. » Cité par Welcker *Griechische Gœtterlehre*, t. III, p. 210.

cheur de ses montagnes, ses fleuves nombreux, le lac Copaïs avec ses herbes et ses roseaux et surtout les passages invisibles et mystérieux qui le mettaient en communication avec l'Euripe, en faisaient un asile merveilleusement propre à abriter les Nymphes des grottes humides, des fontaines, des sources et des marais. Le poète put, sans sortir de son pays, recueillir la plupart de ces noms aimables et gracieux par lesquels il désigne les filles de l'Océan ; peut-être est-ce là que fut le premier berceau de la Tyché grecque, et l'on ne doit pas s'étonner de la trouver, pour la première fois, nommée dans l'œuvre du poète d'Ascra.

Cette signification primitive de Tyché est exprimée par un grand nombre de monuments, statues, terres-cuites, bas-reliefs. Le plus souvent, la prospérité champêtre à laquelle préside Tyché est représentée par la corne d'abondance qu'elle tient à la main. Cette corne était, comme on sait, celle de la chèvre Amalthée qui donna son lait à Zeus enfant. Quand elle eut été brisée, Jupiter, qui venait de succéder à son père, la mit au rang des astres et elle devint un signe de fécondité et de richesse [1].

L'action heureuse de Tyché sur les moissons et les fruits de la terre est indiquée aussi par la relation que les monuments établissent entre elle et Agathos Démon. L'association de ces deux divinités était fréquente. Pausanias la signale en Béotie, à Lébadée [2]. Nous la trouvons également sur un bas-relief d'Athènes découvert à l'ouest du Parthénon [3], dans deux terres-cuites du musée de Berlin [4], et dans des œuvres plus importantes, par exemple dans un groupe en marbre dû au ciseau de Praxitèle [5]. D'autres œuvres artistiques et un grand nombre de textes établissent encore cette relation

1. Ovide, *Fastes* V, 120 sqq. — Phocylide :
Χρηίζων πλούτου, μελέτην ἔχε πίονος ἀγροῦ·
ἀγρὸν γάρ τε λέγουσιν Ἀμαλθείης κέρας εἶναι.
2. IX, 39, 5.
3. Schœne, *Griech Reliefs*, nº 109.
4. Panofka *Terracot. des Kœnig. Mus. zu Berlin*. Pl. I, 1 et pl. XLIX, 2.
5. Pline *Hist. nat.*, XXXVI, 5.

d'Agathos Démon et de Tyché. Mais l'Agathos Démon avec lequel Tyché est en rapport dans ces différents monuments, n'est pas simplement le dieu des buveurs, que l'on invoquait dans les repas, en goûtant dans de petites coupes un peu de vin pur, ἄκρατος [1], le génie dont Aristophane, par un jeu de mots assez plaisant, change le surnom de ἀγαθός en celui de πράμνιος « *le dieu de la cruche*, » et qu'il représente comme une sorte de dieu de l'ivresse bavarde et extravagante [2]. Il exprime une conception plus large. C'est le dieu de la prospérité, surtout de celle qui résulte des dons de la terre. Son influence fécondante était représentée souvent par le phallus. On le trouve avec ce symbole associé à Tyché [3] et le nom de Tychon, qu'on lui donne aussi, indique ses rapports étroits avec Tyché. Les différents cantons de la Grèce avaient leur Agathos Démon ; il prenait quelquefois le nom de ἀγαθὸς θεός, par exemple en Arcadie, où Pausanias vit son temple sur les bords de l'Hélisson, sur la route de Mégalopolis à Mænalos [4]. Le serpent était également un de ses attributs et avait le même sens, il désignait la fécondité du sol. Tyché elle-même prend quelquefois la forme d'un serpent [5].

Ce rapprochement entre Agathos Démon et Tyché se rencontre encore jusqu'à une assez basse époque. Il prouve que la signification primitive de Tyché a persisté longtemps. Il faut seulement remarquer que, pour la rappeler, la présence du Démon Agathos semblait nécessaire. Quand on la représentait seule, elle éveillait, comme nous le verrons plus tard, des idées d'un autre ordre.

1. Athénée VI, 130, e.
2. Aristoph. *Chevaliers*, édit. Didot, v. 85.
3. Panofka *Terracotten* pl. XLIX — Gerhard *Antik. Bildw.* Pl. 301, 6 et 7.
4. Pausanias VIII, 36, 5. Pausanias pense que cet ἀγαθὸς θεός est la même chose que Zeus, parce que Zeus est le premier des dieux qui donne les biens aux hommes. C'est plutôt un δαίμων ἐπιδώτης, comme ceux d'Epidaure (Pausan II, 276).
5. Gerhard, *Mir. Etrus*, pl. II. Tyché Agathé était aussi en relation avec Pan à Olympie, où un autel était consacré à Τύχη, à Pan, et à Aphrodite considérée comme fille de Tyché.

La faveur de Tyché comme déesse de la richesse du sol dut être grande surtout des temps hésiodiques au VIe siècle, période pendant laquelle les mœurs avaient conservé leur caractère rural, et où la principale source du bien-être était encore l'agriculture, bien que sans doute les rois ne fissent plus eux-mêmes leurs moissons comme du temps d'Homère [1], et que les princes ne se fissent plus les gardiens des troupeaux de la maison [2]. Mais, du VIIIe au VIe siècle, un mouvement actif de colonisation change les conditions de l'existence du peuple grec. Alors s'étendent ou plutôt naissent [3] les rapports commerciaux de la Grèce avec les autres peuples; dans toutes les îles, sur tous les points des côtes de la Méditerranée qui offrent quelque avantage pour la navigation et l'échange des produits des diverses contrées, se fondent des villes bientôt florissantes ; les marchands suivent en Egypte les mercenaires grecs qu'accueillait Psamméticus; d'autres s'établissent dans l'Italie, l'Espagne, l'Afrique, l'Asie, la Thrace ; en un mot la richesse publique trouve une source nouvelle dans la navigation et le commerce. A ce moment, les divinités purement champêtres, celles du moins qui n'étaient pas au nombre des grands dieux et que la tradition ou de poétiques légendes ne défendaient pas contre l'indifférence et l'oubli, durent perdre de leur crédit ou subir une transformation conforme au nouvel état social que créaient à la Grèce le développement de sa marine et l'ouverture de tant de marchés nouveaux. C'est ce qui arriva

1. *Iliade* XVIII, 556.
2. *Iliade*, V, 313; VI, 423; XI, 106 ; XX, 188.
3. Voir Schœmann, *Antiq. grecques* traduct. Galuski, p. 81 : « Les Grecs de l'âge homérique ne franchirent pas sur mer des espaces plus vastes que l'intervalle qui sépare la Grèce de l'Asie-Mineure et des îles semées sur la côte. L'Italie, si proche, leur est inconnue, et une traversée en Phénicie ou en Egypte est une hypothèse inadmissible. Ce ne sont pas par conséquent des Grecs, mais les Phéniciens mêmes ou quelques intermédiaires qui ont apporté de Phénicie les marchandises phéniciennes dont il est souvent fait mention... . La mer qui sépare la Grèce de la Lybie paraît immense à Nestor; un oiseau, dit-il, ne pourrait la franchir en un an..... Le commerce que des marins Grecs auraient entretenu avec l'Orient dès l'âge héroïque est donc une pure imagination. »

pour Tyché. A son caractère champêtre s'en ajouta un autre, et elle devint une déesse marine, que prirent l'habitude d'invoquer les matelots en danger, ainsi que ceux qui couraient après la richesse sur les voies de mer et dont la fortune était sans cesse en péril.

La qualité de fille de l'Océan qu'Hésiode, dès le début, avait attribuée à Tyché, rendit facile et naturelle cette modification. Bien que l'Océan représente surtout les eaux fertilisantes des sources et des fleuves, par opposition à Pontos, dieu de l'eau salée qui baigne les sables inféconds (πόντος ἀτρύγετος), il pouvait cependant être pris dans une acception beaucoup plus générale, et Homère a pu en faire le père commun de tous les fleuves, de toute la mer [1]. Nérée, le vieillard marin (γερὼν ἅλιος), n'est en réalité qu'une forme de l'Océan considéré comme le père des Êtres [2]; la parenté est étroite entre les Néréides et les Océanides, et il n'est pas étonnant que Tyché ait pu emprunter aux premières leur caractère de déesses de la mer. Mais, en se transformant ainsi, Tyché conserve cependant la bienveillance et la bonté pour lesquelles on l'honorait. C'est sous les traits d'une déesse secourable et tutélaire qu'elle nous apparaît par exemple dans l'*Agamemnon* d'Eschyle. Le héraut d'Agamemnon, répondant au chœur qui lui demande si Ménélas accompagne son maître, raconte qu'une affreuse tempête a dispersé les vaisseaux grecs à leur départ d'Ilion : « Ennemis irré-
« conciliables auparavant, le feu et l'eau s'étaient ligués,
« conjurés pour notre perte; le gage de leur réconciliation
« devait être la destruction de la malheureuse armée des
« Grecs. C'est pendant la nuit que commencèrent la tempête
« et nos malheurs. Les vaisseaux poussés les uns contre les
« autres par le vent de Thrace se heurtaient de la proue
« comme des béliers de leurs cornes et se brisaient, en proie

1. *Iliade*, XXI, 195 :

ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα,
καὶ πᾶσαι κρῆναι, καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν.

2. Maury, *Hist. des Relig.*, I, p. 273.

« aux tourbillons de l'orage, aux coups furieux de la pluie :
« ils ont disparu de nos yeux, tournoyant sous les efforts du
« mauvais berger [1]... Quant à nous, notre navire est resté
« sans avaries. Assurément un dieu, oui un dieu, car ce ne
« peut être un homme, a demandé notre grâce et nous a
« soustraits à la tourmente, en prenant en main le gouver-
« nail. Tyché, pour notre salut, s'est assise à notre bord afin
« de maintenir le vaisseau; au milieu de la danse des flots,
« nous n'avons pas souffert des vagues, nous ne nous sommes
« pas brisés aux écueils du rivage [2] ».

C'est encore comme déesse marine que nous la trouvons invoquée par Pindare, au début de l'hymne en l'honneur d'Ergotélès d'Himère : « Fille de Zeus Eleuthérios, Tyché
« tutélaire, c'est toi que j'invoque; veille sur Himère dont la
« force s'étend au loin. C'est toi qui sur la mer sers de pilote
« aux navires rapides, et sur la terre ferme diriges les guer-
« res impétueuses et les assemblées délibérantes. Les espé-
« rances des hommes sont incertaines comme le flot qui tan-
« tôt se soulève et tantôt retombe, et elles nous repaissent
« de mensonges aussi mobiles que le vent. Personne jusqu'à
« ce jour, parmi les mortels, n'a pu obtenir des dieux un
« conseil sûr pour une action future. Leur intelligence de
« l'avenir est aveugle [3]... »

Nous n'insisterons pas ici sur le caractère de divinité protectrice des cités que Tyché a dans cette ode, et sur lequel nous aurons à revenir plus tard; ce qui doit nous arrêter en ce moment, c'est le caractère de déesse marine et en même temps de déesse bienveillante que les différents scholiastes de Pindare s'accordent à lui reconnaître [4]. Y avait-il à Himère

1. La tempête est comparée au berger qui, au lieu de rassembler son troupeau (les vaisseaux), les disperse.

2. Eschy., *Agamemnon*, v. 650, sqq. Τύχη δὲ σωτὴρ ναῦν στελοῦσ' ἐφέζετο. Cf. Euripide, *Hélène*, 411. Il s'agit d'un naufrage auquel ont échappé Hélène et Ménélas : ἐγ' ἧς ἐσώθην μόλις ἀνελπίστῳ τύχῃ.

3. Pindare, *Olymp.*, XII.

4. Scholiastes : διά σε γὰρ νῆες ἐν τῇ θαλάσσῃ ἰθύνονται. — Βοηθοῦνται καὶ οὐκ εἰς κλύδωνα πίπτουσιν, ἢ πεσοῦσαι ταχέως ἀπαλλάττονται (αἱ νῆες).

un temple de la Fortune? Les textes ne nous en parlent pas; mais les monnaies de cette ville reproduisent le type de cette divinité [1]. L'existence du temple, du moins dans le voisinage des Thermes est donc probable, et l'ode de Pindare fut sans doute chantée par le chœur qui portait à Tyché la couronne olympique gagnée par le vainqueur. On ne peut s'empêcher de remarquer également la coïncidence de la présence de Tyché à Himère et de l'existence des eaux thermales qui avaient rendu cette ville célèbre. Ces eaux thermales s'appelaient *les Bains des Nymphes;* les Nymphes, disait-on, avaient fait jaillir les eaux en faveur d'Hercule. Ne semble-t-il pas que nous trouvions ici confondus dans une étroite union le caractère le plus antique et le plus pur de notre déesse, de la nymphe d'Hésiode, la gracieuse et aimable fille de l'Océan, apportée peut être en Sicile par les Messéniens fugitifs [2], et la physionomie nouvelle qu'elle reçoit du développement de cette jeune cité qu'un mouvement invincible d'expansion attire, comme Zanclé sa métropole, de la terre sur les flots, et qui ne demande plus sa prospérité qu'à la mer et aux vaisseaux? A Himère nous assistons pour ainsi dire à cette métamorphose presque insaisissable de Tyché, qui dut se produire encore sur beaucoup de points de la Grèce par suite des mêmes circonstances. C'est ainsi, par exemple, qu'à Sicyone nous trouvons réunis sur l'Acropole un temple de Tyché et un temple des Dioscures, qui furent plus tard confondus avec les Cabires tout puissants de Samothrace et qui déjà, dans un hymne homérique [3], apaisent la tempête et sont pour les matelots un gage d'heureuse navigation,

1. Mionnet, nos 267, 268, 269. Voir surtout les nos 283 et 284. Ces deux dernières médailles portent sur le revers, avec la légende Θερμιτᾶν, la première, une femme debout, voilée et coiffée d'une espèce de tiare, tenant de la main droite une patère, et de la main gauche une corne d'abondance; la deuxième, une femme avec une semblable coiffure, des épis dans la main droite et une corne d'abondance dans la main gauche.

2. Himère, fondée en 639 par une colonie de Zanclé, qui elle-même avait reçu, une cinquantaine d'années auparavant, des Messéniens fugitifs après la seconde guerre de Messénie.

3. XXXIV, 6, sqq. Εἰς Διοσκούρους.

quand ils leur apparaissent sur les flots de la mer Égée, dans les lueurs phosphorescentes courant sur les vagues ou embrasant les cordages du navire.

Le gouvernail, si souvent donné à Tyché comme attribut par la statuaire ou par les poètes, rappelle cette idée de divinité marine. Elle s'exprime encore autrement, par exemple par la relation qu'on établit quelquefois entre Tyché et Aphrodite considérée comme déesse de la mer. Ainsi, sur une inscription trouvée au Pirée, on voit une statue de Tyché dédiée à Aphrodite Euploia [1]. Conçue uniquement avec ce caractère, Tyché fut peut-être moins répandue que sous sa forme de déesse champêtre. La protection que l'on attendait d'elle sur les flots se confondit insensiblement sans doute avec l'idée de succès dans son sens le plus général, que la déesse représentera plus tard. Néanmoins ce caractère de divinité marine ne s'effaça pas entièrement, et nous le retrouvons encore nettement exprimé durant la période gréco-romaine par un contemporain de Plutarque, Dion Chrysostôme, à une époque où la conception de Tyché avait subi des modifications considérables. « O fils de Mnésarque », s'écrie le rhéteur dans une apostrophe à Euripide qui reproche au matelot de s'exposer sur les vagues et de se confier à de frêles espérances; « tu étais poète, mais « sage tu ne l'étais point. Ce n'est pas à la poix, aux cor- « dages, que les hommes confient leur vie; ce n'est pas une « planche de pin de trois doigts de large qui les sauve; « c'est dans une puissance solide et grande, c'est dans la « Fortune, qu'ils ont espoir. La richesse n'est rien, si la « Fortune ne s'y joint; l'amitié est incertaine si la Fortune « ne la scelle pas. C'est la Fortune qui sauve le malade « dans son lit, le naufragé nageant au milieu des flots, Aga- « memnon sur ses miliers de vaisseaux, Ulysse sur son ra- « deau. Que crains-tu, poète timide? Tu redoutes l'immen- « sité de la mer? Poséidon aura beau t'apercevoir, appeler

1. *Monum. publiés par la Société d'encourag. aux Études grecq.*, 1878, p. 48.

« les vents à son aide. prendre son trident, soulever contre « toi toutes les tempêtes ; il ne pourra te faire périr, car la « Fortune ne le veut pas [1] ». Bien plus tard encore, au ve siècle de notre ère, nous verrons la Tyché particulière de la ville de Constantinople honorée comme divinité protectrice des vaisseaux [2].

D'où était venue aux Grecs l'idée de cette Nymphe, de cette Océanide bienfaisante? Tyché, avec la signification sous laquelle elle nous apparaît d'abord en Grèce, remontait certainement à une très haute antiquité. Preller lui donne une origine asiatique et la rattache à Aphrodite Ourania [3] ; Gerhard en fait une des variétés sous lesquelles s'est développé le type de Rhéa Cybèle [4]. Ces deux divinités, Aphrodite Ourania et Rhéa Cybèle, ont un caractère commun : ce sont des déesses mères ; et c'est au même titre que Tyché est surtout rapprochée de l'une et de l'autre. Cette opinion cependant peut soulever quelques objections. et l'on peut douter qu'il faille chercher dans ces déesses, d'une figure si nettement asiatique, le type de la Tyché primitive des Grecs.

D'abord, telle qu'elle nous apparaît en Grèce pour la première fois, c'est-à-dire alors qu'elle est le plus près de ses origines, Tyché est loin d'avoir un caractère aussi général que Cybèle ou Aphrodite. Quand nous la rencontrons dans Hésiode ou dans l'Hymne homérique à Déméter, elle n'a rien d'une déesse mère, et c'est s'écarter considérablement, croyons-nous, de l'idée que s'en faisaient Hésiode et l'auteur de l'hymne, que de la concevoir comme une sorte de divinité universelle en qui se résument les forces productrices de la nature, la puissance génératrice des êtres divins et terrestres. Son rôle est beaucoup plus modeste ; il consiste surtout dans des fonctions champêtres assez restreintes en réa-

1. Dion Chrysost., *Disc.* 64.
2. Voir plus loin, IIe part. ch. 2, ce que nous disons de la Tyché de Constantinople.
3. Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 334. Cf. *ibid.*, p. 337.
4. Gerhard, *Griech. Myth.*, § 150.

lité ; elle empêche la rouille de mordre les blés, les fleurs des arbres de tomber avant l'heure ou de se dessécher sans laisser aux fruits le temps de se former ; elle fait prospérer les bergeries et écarte des troupeaux la maladie qui ruine le laboureur; elle est une nymphe, ayant comme les autres ses attributions particulières; mais sa puissance ne dépasse pas les bornes qui étaient assignées à l'action de ces divinités encore inférieures et qui tenaient dans les croyances populaires une place considérable il est vrai, mais qu'elles devaient bien plutôt à leur nombre qu'à l'étendue de leurs pouvoirs.

Quand on considère plus en détail les traits propres à ces déesses mères asiatiques, l'on s'étonne encore plus que Tyché ait pu leur être assimilée. Sous des différences inévitables, résultat de la variété des races ou des contrées, on aperçoit entre elles des rapports généraux fort caractéristiques. A l'origine, ce sont des divinités qui réunissent en elles le principe mâle et le principe femelle ; ce sont des divinités androgynes. Puis elles se dédoublent, et les deux principes sont exprimés isolément : Cybèle est inséparable d'Attis, et l'Aphrodite phénicienne d'Adonis. Le culte de l'une et de l'autre est marqué d'un même caractère et éveille chez leurs adorateurs les mêmes sentiments : sentiment de tristesse et de deuil, quand Attis et Adonis sont violemment séparés par la mort de leurs amantes célestes, poétique image de l'hiver où la force génératrice semble abandonner la terre ; sentiment de joie exubérante, lorsque les couples divins sont de nouveau réunis, symbolisant la chaleur fécondante du printemps qui rend la vie à la nature. N'est-il pas étrange, si Tyché doit réellement son origine aux cultes phrygien ou phénicien, de ne rien retrouver en elle de ce qu'ils renferment de plus caractérisque? Ou voyons-nous en elle cette dualité mystique, source de larmes passionnées et de joie débordante? Quand Tyché se trouve associée à Agathos Démon, ce n'est pas en qualité d'amante : leur union, ainsi que le prouve à première vue l'attitude que leur don-

nent les monuments figurés où on les rencontre ensemble, est grave et simple, comme celle de l'époux et de l'épouse, et rappelle bien plutôt celle de Zeus et de Héra. On ne peut alléguer ici que le caractère orgiastique des cultes orientaux répugnât à l'esprit religieux des Grecs; car l'Attique même l'admit plus tard, et il y a une ressemblance frappante entre les croyances et les rites phrygiens d'une part, et les mystères de Déméter et d'Iacchos de l'autre.

De plus, si l'Aphrodite phénicienne et Cybèle sont des divinités telluriques, elles le sont d'une autre façon que Tyché. Cybèle est surtout la déesse orgiastique des montagnes et des cavernes, de la nature sauvage; ce n'est que plus tard qu'elle se rapproche de Déméter et devient une déesse civilisatrice, protectrice des cités [1]. L'idée qu'on se faisait d'Aphrodite Ourania est moins nette; néanmoins quand on la considère comme divinité créatrice, ce qui domine en elle, c'est assurément l'idée de l'amour ou du rapprochement des êtres, sur la terre, au sein des flots, parmi les hommes et les dieux. C'est à ce côté que s'attacha surtout pour le développer la religion grecque. Mais le paysan paisible et travailleur, qui comptait pour vivre sur les produits de son champ et offrait ses dons à Tyché en la priant de faire prospérer ses moissons et ses agneaux, devait être, croyons-nous, bien étranger aux emportements et aux fureurs des Corybantes, et ce qui le touchait dans sa déesse favorite était aussi, sans doute, bien moins la beauté et la grâce séduisantes, que le gain qu'il espérait d'elle.

Le culte de Cybèle d'ailleurs fut longtemps à se faire accepter réellement de la Grèce; ce n'est qu'au siècle de Périclès qu'on le voit définitivement établi à Athènes [2] et encore ce ne fut pas par l'effet d'un progrès lent et insensible qui l'avait fait pénétrer dans les mœurs, mais à la suite d'un acte de violence qui prouve combien encore à cette époque on avait de répulsion et même de mépris pour la déesse prygienne et ses métragyrtes. De plus, quand elle admit ce culte, Athènes le modifia profondément, et supprima dans la légende tout ce qui regardait Attis. Au ve s., par contre, Tyché était universellement reconnue en Grèce, où elle avait depuis longtemps ses temples et ses statues. Ce fait ne s'expliquerait guère si Tyché avait dû réellement son origine à Rhéa-Cybèle.

1. On voit Cybèle en relation avec Pan dans le bas-relief consacré au Nymphes par Adamas, au temps de Pindare; Cybèle y est représentée dans une grotte au-dessus de laquelle Pan assis joue de la flûte. Pan, croyons-nous, ne représente pas ici une divinité champêtre; il est plutôt identifié à Marsyas le silène inventeur des airs de flûte consacrés à Cybèle.

2. Pindare avait déjà fait construire à Thèbes un petit temple à Cybèle (Pausan. IX, 25, 3); mais ce pouvait être par suite d'une dévotion particulière et personnelle à cette divinité. Quant à la statue que possédaient de la déesse les habitants d'Acriæ, en Laconie, l'expression même dont se sert l'auteur *ἄγαλμα λίθου*, peut faire douter de son antiquité (Pausan. III, 22, 4.)

Quant à Aphrodite, accueillie beaucoup plus tôt que Cybèle, elle perdit presque immédiatement, dans la religion grecque, ce qu'elle avait de phénicien pour revêtir les pures formes helléniques qu'elle a déjà dans Homère; et si Tyché a quelque rapport avec elle, ce sera seulement plus tard, quand elle-même aura changé de caractère et reçu des attributions nouvelles.

Pour ces raisons, nous sommes porté à voir dans Tyché une divinité d'origine grecque plutôt qu'asiatique, et nous ne serions pas éloigné de croire qu'elle se rattache aux croyances des populations les plus antiques de la Grèce. C'est sous l'aspect d'une divinité champêtre que Tyché se révèle d'abord à nous. N'est-ce pas sous le même aspect que nous apparaissent aussi les divinités des premiers habitants de l'Hellade? N'est-ce pas le culte des dieux de la terre, de la production, des troupeaux, qui domine chez les Pélasges [1]? En Arcadie, où semblent s'être conservées plus longtemps et d'une manière plus pure les conceptions religieuses les plus lointaines de la race, le culte des Nymphes en particulier était très développé. Elles y recevaient le surnom de *Dodonides*, sous lequel on reconnaît le souvenir des

1. Maury, *Relig de la Gr.* I, ch. 2, p. 51.

traditions pélasgiques [1]. Tyché est au début une divinité du même ordre, et rien n'empêche qu'elle soit sortie, comme ces Nymphes Dodonides, de l'imagination ingénieuse et naïve des ancêtres du peuple hellénique, habituée à personnifier sous une multitude de formes les phénomènes de la végétation.

Peut-être même serait-il possible de préciser davantage, et, sans quitter la contrée où Tyché se montre à nous pour la première fois, de retrouver son berceau. Quand on lit l'énumération que Pausanias fait des sanctuaires religieux de la Béotie, on est frappé de l'importance qu'y avait acquise le culte des divinités cabiriques. On voyait entre Thèbes et Thespies un temple des Cabires, temple dont les restes ont été récemment découverts [2], et près de Thèbes il y avait un bois consacré à Déméter Καβειρία et à Cora [3]. La religion des Cabires paraît avoir été fort ancienne dans cette région, et M. F. Lenormant, d'accord sur ce point avec Ottfried Müller, croit qu'elle devait y être contemporaine d'un établissement des Pélasges [4]. Ne serait-ce pas dans ce centre, au pied de l'Hélicon, sur les bords du lac Copaïs, que Tyché aurait vu le jour? Remarquons, en effet, que le premier poète qui la nomme appartient à la Béotie, et que l'hymne à Déméter la met précisément en relation avec Déméter et Cora honorées dans le bois voisin de Thèbes.

D'autre part, le rapport de Tyché avec les divinités cabiriques est attesté de différents côtés. Une tradition parlait, au sujet de l'antique Fortune adorée dans le Latium à Préneste et à Antium, de trois Cabires étrusques que l'on appelait Cérès, Palès et la Fortune [5]. Sur le revers d'une médaille de Thessalonique, dont la face représente Valérien le

1. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, p. 158, note 2.
2. *Mittheil. des deutsc. arch. Inst. Athen.* 1888, p. 81, sqq.
3. Pausan. IX, 25, 5.
4. Article *Cabiri*, section VI, dans le *Diction.* de Saglio et Daremberg.
5. Servius, *ad Æneid*, II, 325; *Schol* d'Apoll. Rhod. I, 608 ap. Guign. et Creuzer II, 1re part. p. 506; Cf. ibid. II, 1re part. p. 315.

père, on voit la Fortune debout, le modius sur la tête, portant de la main gauche une corne d'abondance et soutenant de la main droite un Cabire enfant [1]. Le caractère pastoral qui domine primitivement dans la conception de Tyché n'était pas non plus étranger à la conception des Cabires. A Lemnos, dans les croyances populaires sinon dans les mystères, ils passaient pour être simplement des Génies de la fécondité du sol [2], et il y avait, dans l'île, des Nymphes qui présidaient aussi à la fertilité. Médée, racontait-on, se trouvant à Corinthe, avait fait cesser une famine en sacrifiant aux Nymphes de Lemnos [3]. On voit également, dans Denys d'Halicarnasse, les Pélasges d'Italie invoquer Zeus, Apollon et les Cabires, et leur consacrer la dîme des produits de la terre pour être délivrés d'une sécheresse [4]. Tyché et les Cabires avaient donc souvent le même caractère de divinités champêtres, et à Thèbes ce caractère devait être encore plus marqué que dans les îles voisines de l'Hellespont. Ce qui le prouve, c'est la substitution de Déméter à Axieros, le principe féminin du groupe des divinités cabiriques de Samothrace. En Samothrace, ces dieux avaient conservé quelque chose de leur physionomie orientale par suite de leur long séjour en Phrygie d'où ils semblent originaires. Mais dans les environs de Thèbes, sous l'influence du culte de Déméter et des autres dieux grecs, ils s'étaient complètement hellenisés. L'idée vague et panthéistique qu'ils contenaient s'était précisée, la Déméter Καβειρία n'a plus rien d'une déesse nature : elle est la déesse des moissons, et dans son entourage naissent alors ces divinités secondaires, ces πρόπολοι, participant du même caractère qu'elle, et parmi lesquelles on peut sans invraisemblance, sur l'autorité des textes

1. *Annali* 1841, p. 235 et Mionnet t. I, p. 504, n° 403. Une autre médaille de Thessalonique, Mionnet, Supplém. t. III, p. 119, n° 740 (Cf. p. 168, n° 1089) donne le même type, mais assis. Cf. Guign. et Creuzer, II, 3e part. p. 1084.
2. F. Lenormant, article *Cabiri* dans le *Diction.* de Saglio et Daremberg.
3. *Schol* Pind. *Olymp.* XIII, 74.
4. Denys d'Halic. *Antiq. Rom.* I, 23.

d'Hésiode et de l'hymne à Déméter, ranger la Nymphe Tyché. C'est donc en Béotie et sous l'influence de la religion grecque, de l'esprit grec modifiant les données orientales, que se serait formée pour la première fois la conception de Tyché. Ajoutons que les attributions de déesse marine, qu'on lui a données quelquefois, se concilient également avec l'opinion, développée plus tard, qui fit des Cabires des dieux de la mer et les confondit avec les Dioscures. A Sicyone, Tyché, comme déesse de la mer, avait son xoanon auprès des xoana des Dioscures, considérés également comme divinités protectrices des matelots [1].

Les deux traits qui distinguent la Tyché primitive des Grecs se trouveraient ainsi expliqués, et il semble bien inutile de la faire dériver des grandes divinités mères de l'Asie dont elle ne serait qu'une forme plus ou moins atténuée. Plus tard, il est vrai, nous trouverons entre Tyché d'un côté, et Cybèle ou Aphrodite et Astarté de l'autre, des rapports qui tendront quelquefois à les faire confondre, surtout en Asie-Mineure, mais ce sera seulement lorsque l'idée originaire de Tyché se sera à peu près effacée et aura pris une extension assez grande pour lui permettre de résumer en elle un très grand nombre des traits des divinités les plus diverses du paganisme.

1. Pausan. II, 7, 5.

CHAPITRE II

TYCHÉ, DÉESSE BIENVEILLANTE, PRÉSIDANT AU BONHEUR EN GÉNÉRAL. — COMMENT EST NÉE CETTE CONCEPTION DE TYCHÉ. — SA PLACE DANS LA RELIGION GRECQUE AU Ve S.

Influence des poètes gnomiques sur la religion grecque ; développement des divinités se rattachant à l'ordre moral, et en particulier de Tyché. — Influence du langage sur le développement de Tyché déesse du bonheur. — Tyché Agathé au ve siècle d'après Eschyle et Sophocle. — Le développement de Tyché comme déesse bienfaisante est dû à un progrès dans les idées religieuses.

Après Hésiode, Tyché se dérobe à nous pendant un assez long temps. Le nom de la déesse était trouvé, il était inscrit dans le catalogue officiel, pour ainsi dire, des dieux de la Grèce, et avait dû se répandre avec les œuvres du poète d'Ascra dans le monde hellénique. Cependant, à peine née, elle semble oubliée, et tout à coup il n'est plus question d'elle nulle part. Elle n'est pas la seule d'ailleurs à propos de laquelle on puisse faire cette remarque : d'autres divinités plus grandes et plus vénérées que la modeste nymphe des campagnes semblent un peu négligées aussi, et subissent comme elle les effets de la transformation qui s'opère à cette époque dans les croyances religieuses de la Grèce.

A l'école hésiodique succède celle des poètes gnomiques ; Solon et Théognis deviennent, concurremment avec l'auteur de la *Théogonie* et des *Travaux et Jours*, les instituteurs de la Grèce ; leurs œuvres, comme celles de leur prédécesseur, sont apprises par cœur ; c'est dans leurs sentences et leurs apophthegmes que les consciences de ces âges, où la morale est encore incertaine et sans base bien solide, cherchent les règles de la justice, les conseils de la prudence et de la sagesse. Mais bien que les préceptes exprimés par les poètes

des deux écoles se touchent en beaucoup de points et paraissent dériver d'une même source, l'expérience de la vie, il n'y a rien d'aussi différent, on pourrait presque dire d'aussi contraire, que l'esprit religieux qui anime les œuvres poétiques des VIIe et VIe siècles et celui qui remplit les poésies hésiodiques. Solon et Théognis sont religieux et pieux encore autant qu'Hésiode, mais d'une religion et d'une piété qui ne sont plus celles du poète Thébain. Sans parler des progrès que l'esprit humain avait dû nécessairement accomplir depuis le IXe s., de l'adoucissement inévitable des mœurs à mesure qu'on s'éloignait davantage de l'époque violente qui avait vu les envahisseurs du nord descendre et s'établir au centre de la Grèce, de l'influence enfin que put exercer la philosophie naissante, Solon, le législateur qui s'applique à faire régner l'ordre et les bonnes mœurs dans la cité, pouvait-il, avec le bon sens pratique qui le distingue, accepter, sans les modifier profondément, les divinités hésiodiques et homériques toujours en lutte les unes contre les autres et donnant l'exemple de la discorde et des scandales les plus graves et les plus criminels ? Théognis, chassé de Mégare par les factions du parti démocratique. pouvait-il présenter à ses contemporains, comme des modèles à suivre, les Titans révoltés, Kronos et Jupiter renversant successivement l'ordre établi dans l'Olympe et exilant du ciel les vaincus ? Tous leurs préceptes se seraient trouvés en contradiction avec cette antique mythologie. Aussi semble-t-il qu'ils se soient efforcés de bannir de leurs poésies les légendes et les fables offensantes pour la dignité et le caractère sacré des dieux, et l'on dirait parfois qu'ils n'en ont retenu que l'idée même de la divinité.

Cette idée d'une divinité suprême dominant toutes les forces particulières s'exprime dans Solon d'une façon assez nette, d'abord par la prééminence qu'il accorde à Zeus dans le gouvernement du monde, mais surtout par la manière dont il conçoit ce gouvernement. Sans doute, dans Homère, Zeus est déjà le dieu souverain ; les autres lui

sont soumis. Mais sa prédominance a des caractères qu'on ne retrouve plus dans Solon. D'abord, elle a pour ainsi dire quelque chose de physique et de matériel [1]. C'est par la loi du plus fort qu'il règne, et l'on a pu voir dans sa souveraineté le vague souvenir de révolutions cosmogoniques, de forces naturelles luttant entre elles jusqu'au jour où l'ordre s'établit dans l'univers. De plus, sorti de l'imagination d'hommes encore peu habitués à s'analyser eux-mêmes, et dont l'œil peu clairvoyant n'atteignait guère dans la nature humaine que les appétits, les sentiments et les passions, le Zeus homérique leur ressemble ; la sensibilité l'emporte chez lui sur la raison, il se met en colère comme un mortel, il n'est pas toujours impartial, il a nos faiblesses, nos désirs, nos sensations, nos besoins. Enfin, s'il est le souverain de l'Olympe, il a autour de lui une cour composée d'individualités distinctes de lui, puissantes aussi quoique à un moindre degré et qui n'obéissent pas toujours sans murmurer. Le Zeus de Solon n'a aucun de ces caractères, il n'est plus représenté comme un vainqueur dont on peut encore contester la victoire, il a dépouillé complètement les passions humaines, il ne s'immisce pas dans les affaires personnelles de chaque individu, punissant chaque faute en particulier et s'irritant pour un acte coupable comme un homme mortel [2]. Sa colère attend que les fautes se soient accumulées, et alors elle ressemble « au « vent du printemps qui s'élève soudain, répandant les nua- « ges dans le ciel, bouleversant le fond tumultueux de la « mer stérile et ravageant dans les champs de blé les beaux « travaux du laboureur; puis il remonte au ciel, demeure « élevée des dieux, et fait reparaître la sérénité ; la lumière

1. Il suspend Junon dans l'espace avec des enclumes aux pieds (*Iliade* XV, 18), défie les dieux et les déesses de l'ébranler en tirant tous ensemble sur une chaîne d'or qu'il attachera à l'Olympe (*Iliade* VIII, 18) et retient les Titans dans le Tartare derrière une porte de fer (*Odyss.* IV, 42). Sur le caractère du Zeus d'Homère, voir J. Girard, *Sentiment religieux en Grèce*, p. 54 sqq.

2. Solon *fragm.* XIII, v. 25.

« du soleil brille de nouveau, belle à voir sur la terre fertile, « et l'on n'aperçoit plus de nuages : telle est la vengeance « de Zeus. » Cette vengeance sait attendre sans impatience, et quelquefois le coupable n'est puni que dans sa postérité [1]. Enfin les autres dieux chez Solon sont un peu relégués dans l'ombre et il semble que Zeus ait réuni en lui les différents pouvoirs et les attributions qu'ils se partageaient autrefois. C'est presque un dieu unique représentant la raison et la justice universelles. La même conception de la divinité se retrouve aussi chez Théognis en maint endroit, et le dieu suprême a perdu chez les deux poètes beaucoup de sa personnalité. Ce n'est pas que les dieux populaires aient disparu de leurs œuvres, assurément. Théognis invoque Artémis, les Muses, la Parque [2]. Mais la différence entre toutes ces divinités est presque insensible et elles recouvrent surtout, quel que soit leur nom, l'idée d'une puissance générale, qui punit les particuliers et les cités sans distinguer la nature de la faute ; les biens et les maux qu'elles envoient aux hommes ne diffèrent pas suivant celle qui les envoie, et chacune d'elles conserve très peu de traits qui lui sont propres. Aussi, bien que Solon et Théognis se servent parfois, pour les désigner, des dénominations consacrées par la foi populaire, ils se servent encore plus volontiers et plus souvent, pour exprimer cette puissance suprême et encore vague, d'un terme vague comme elle et dans lequel pouvaient jusqu'à un certain point se concilier les croyances de leur époque et l'idée plus élevée qu'eux-mêmes se faisaient de la divinité [3]. « Ce que nous donnent les dieux

1. Solon *fragm.* XIII, v. 17, sqq.
2. Théognis, début.
3. Voir cependant, dans Théognis, la naissance d'Apollon dans l'île de Délos. Solon aussi emploie une fois l'antique généalogie hésiodique à propos de la Terre : « Je puis à bon droit prendre à témoin la mère illustre de Kronos, la meilleure des divinités de l'Olympe, la Noire Terre, que j'ai délivrée des bornes dressées en beaucoup d'endroits ». (Solon. 33, *Lyriq. grecs* de Bergk). Mais c'est qu'ici Solon veut donner l'appui des croyances religieuses de son temps à une mesure politique contestée et qu'il soutient par tous les moyens en son pouvoir. Les propriétaires qui empruntaient de l'argent sur leurs terres ou leurs maisons devaient déclarer par un écriteau planté sur leur terrain pour quelle somme leurs biens étaient hypothéqués. Solon, en réduisant la dette des débiteurs athéniens par la diminution du taux de l'intérêt et par l'augmentation de la valeur nominale de la mine, fit disparaître ces écriteaux. (Voir Plutarque, *Solon*). S'il identifie dans ses vers le territoire de l'Attique avec l'antique déesse qui ne souffre pas d'être enclose dans des limites fixées par la main de l'homme (γαῖα πελώρη), c'est pour donner plus d'autorité à des réformes qui déplaisaient à beaucoup de citoyens.
1. Solon, *Lyriq. grecs* de Bergk XIII, 64 ; XI, 1 ; XXVI ; Théognis, 163.

immortels (θεῶν ἀθανάτων) est inévitable. » — « N'imputez pas aux dieux (θεοῖς) votre malheur, quand c'est par votre méchanceté que vous le souffrez. — A l'homme habile, la divinité (θεός) donne le succès en tout. — Beaucoup sont pleins d'imprévoyance, mais ont pour eux un dieu propice » (δαίμων ἐσθλός), etc. [1], Il est impossible de n'être pas frappé de ces expressions tout à fait générales qui pouvaient à la fois s'entendre des dieux traditionnels et de la Providence que semblent avoir pressentie ces vieux poètes.

Une conséquence toute naturelle de cette façon de concevoir la divinité était la suppression ou l'oubli des divinités secondaires auxquelles Homère et Hésiode avaient donné des traits précis et une physionomie vivante. Il semble qu'il y ait eu là un véritable danger pour l'anthropomorphisme. A force d'abstraire l'idée de la divinité en retranchant des dieux tout ce qu'ils ont de personnel et de concret pour ne s'arrêter qu'aux attributs généraux, dont toute religion suppose doués les êtres d'une essence au-dessus de la nature humaine, la poésie des gnomiques n'allait-elle pas réduire à rien la forme des dieux grecs? Mais le danger n'est qu'apparent. Outre que les gnomiques subissent nécessairement l'influence des idées reçues de leur temps, leurs tendances philosophiques elles-mêmes les poussèrent à remplacer ces créations anthropomorphiques ou cosmogoniques qu'ils rejetaient de leurs œuvres, par d'autres d'un genre différent, il est vrai, mais qui n'en étaient pas moins aussi des divinités comme les autres. S'ils ne considèrent plus, en effet, dans les dieux de l'Olympe, les passions et les formes sensibles

qui leur sont communes avec les mortels, ils s'attachent à leurs attributs intellectuels et moraux; et ces attributs mêmes il les personnifient, ils en font de véritables divinités. Déjà, dans Hésiode, on saisit la trace de ce travail. Lui aussi avait donné une réalité à des idées abstraites et ajouté à la liste déjà longue des dieux homériques une autre liste, longue aussi, d'êtres allégoriques qui apparaissent sous le règne de Kronos et expriment des principes ou des faits de l'ordre moral intimement liés à la vie humaine [1]. Ce sont des divinités de cet ordre qu'inventent aussi ou qu'acceptent les poètes de l'école nouvelle. « L'*Espérance*, dit Théognis, est la seule bonne déesse qui soit encore chez les hommes; « ... que l'homme, avant tout et après tout, sacrifie à l'*Espé-* « *rance* [2]. » Il divinise de même la *Foi*, la *Tempérance*, les *Grâces* [3], surtout la *Richesse*, Ploutos, le plus recherché des dieux [4]; l'*Espérance* et le *Danger*, dit-il ailleurs, sont deux divinités également redoutables [5]. Sans doute cette tendance à diviniser des êtres abstraits, des idées, a existé dans la religion grecque du temps même d'Homère [6]; mais à partir des gnomiques, et sous leur influence, elle semble être allée en augmentant, et au ve siècle, elle atteint son plus haut degré dans Pindare. Souvent il suffit d'un substantif abstrait pour éveiller dans l'imagination puissante de ce poète l'idée d'un être divin, si bien qu'à côté des dieux de l'Olympe, on

1. Tels sont le triste Sort, la Destinée, le Sommeil, la Mort. « La nuit les engendra seule, sans s'unir à aucune autre divinité. » Viennent ensuite Momus, la Douleur, Némésis, la Fraude, la Debauche, etc., en un mot tout le cortège des misères humaines. Cf. dans les *Trav. et J.* le Serment, la Justice (v. 193), la Pudeur et Némésis (v. 198). Mais dans Hésiode, ces divinités morales sont entourées d'un grand nombre d'autres conservant leur caractère anthropomorphique qui domine encore presque exclusivement. Cela est beaucoup moins sensible dans les gnomiques.

2. Théognis, 1135 sqq. — L'Espérance est déjà personnifiée dans les *Trav. et Jours* v. 72.

3. *Ibid.*

4. Théognis, 1117.

5. *Id.*, 637.

6. Voir par exemple ce que dit Homère d'Até et des Prières. Voir sur les divinités nominales dans Homère, H. Monin : la *Notion abstraite de Force divine dans l'Iliade (Critique philosoph.*, nouv. série, n° du 31 mai 1886).

trouve chez lui le *Prétexte* [1], la *Bonne Humeur* [2], la *Vérité* [3], la *Tranquillité* [4], etc.

Ces personnifications de conceptions abstraites représentaient-elles pour les vieux poètes qui en sont les auteurs des divinités réelles? On pourrait être tenté de le croire en voyant Epiménide faire élever à Athènes un temple à l'*Injure* et à l'*Impudence*. Peut-être n'étaient-elles cependant pour eux qu'une façon plus poétique de s'exprimer. Quoi qu'il en soit, le peuple, qui savait leurs œuvres par cœur, ne dut point le prendre ainsi. Il fit de ces créations toutes morales des êtres réels qu'il assimila aux dieux qu'il connaissait déjà; il les invoqua comme il invoquait Héra et Athèna, les revêtit de formes sensibles, et les artistes leur élevèrent des sanctuaires et des statues [5].

L'une de ces abstractions divinisées fut précisément la déesse Tyché. Il est inutile de chercher dans les poètes du viie et du vi^e^ siècles l'océanide, la nymphe des campagnes fertiles; on ne l'y trouverait pas sous les traits si nets que nous avons indiqués précédemment. Elle a complètement changé de nature et de caractère. Son type un peu étroit s'est élargi; elle est devenue la déesse du bonheur présidant aux actions humaines en général et en assurant le succès. C'est une personnalité nouvelle qu'elle a revêtue, plus générale et plus haute, si bien que cette sorte d'épuration de la mythologie, qui semblait devoir la faire disparaître, n'a fait au contraire que lui donner une importance et une dignité plus grandes en étendant ses attributions. Nous la trouvons sous sa forme nouvelle dans un fragment d'un lyrique du viie siècle : « Tyché, dit Alcman, sœur d'Eunomie et de Pi-

1. Πρόφασις. Pyth. V, 28.

2. Εὐθυμία. Fragm. 127, Bœckh.

3. Ἀλήθεια. Fragm. 221 Bœckh; *Oly.* XI, 4.

4. Ἀτυχία. *Oly.* IV, 18; *Pyth.* VIII, 1; fragm. 228 Bœckh.

5. Voir Maury, *Hist. des Relig.*, p. 576 sqq.; Ἀνάγκη et Βία avaient un temple à Corinthe; les Athéniens rendaient un culte à la *Renommée*, Φήμη, (Eschine, περὶ τῆς παραπρεσβ. 145); et à l'*Elan*, Ὁρμή, (Pausan. I, 17, 1.)

tho, fille de Prométheia [1]. » Elle représente ici visiblement le bonheur résultant pour la cité de ses bonnes institutions (Εὐνομία), de la sagesse et de la prévoyance (Προμάθεια) de l'homme d'Etat qui fait triompher ses conseils par son éloquence persuasive (Πειθώ). Un autre poète de la même époque, Archiloque, lui donne la même signification : « C'est de Tyché et de Mœra, ô Périclès, que tout vient à l'homme [2]. » Ce fragment est bien court et le caractère de Tyché n'est pas clairement déterminé. Nous croyons cependant qu'il n'est pas téméraire d'entendre que Tyché envoie les biens et Mœra les maux.

Cette interprétation n'est pas absolument sans fondement, et c'est ici le lieu de signaler l'influence qu'eut le langage sur le développement de l'idée que représente Tyché à partir du VIIe siècle. Il est remarquable en effet que le mot τύχη, employé assez fréquemment par les gnomiques comme un nom commun, désigne toujours quelque chose d'heureux. Si τύχη n'exprime pas chez eux la déesse même du bonheur, c'est du moins le bonheur qui dépend d'un dieu. C'est dans ce sens que Solon se sert du mot, dans la courte prière qu'il adresse à Zeus et qui servait de préambule à ses lois [3]. Il n'est pas même nécessaire que l'épithète de ἀγαθή vienne s'y joindre pour rendre l'idée de bonheur. « Ne souhaite « point, ô fils de Polypès, dit Théognis, de surpasser les au- « tres par ta condition ou tes richesses; il suffit à l'homme « d'un peu de bonne fortune, τύχῃ [4]. » On arriva vite à divini-

1. D'après la restitution de Bergk, *Lyr. Grecs,* fondée sur un passage de Plutarque, de *Fort. rom.* ch. 4.

[Τύχα] Εὐνομίας τε καὶ Πειθοῦς ἀδελφὰ
καὶ Προμαθείας θυγάτηρ.

2. Bergk. *Lyr. gr.* Archiloq. fragm. 56.
3. Bergk. *Lyr. gr.* Solon 31.

πρῶτα μὲν εὐχώμεσθα Διὶ Κρονίδῃ Βασιλῆϊ
θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος ὀπάσσαι.

Cf. XIII, 70; συντυχίην ἀγαθήν.

4. Les derniers mots de la traduction sont de Patin. Voici le texte :

μητ' ἀρετὴν εὔχου, Πολυπαΐδη, ἔξοχος εἶναι
μητ' ἄφενος · μοῦνον δ' ἄνδρὶ γένοιτο τύχη. (Théogn. 129).

ser l'action favorable exercée par le dieu que l'on invoquait, et à prendre τύχη dans le sens d'une déesse bienfaisante en général. Le pas fut rapidement franchi, et il est des endroits où il est à peu près impossible de décider si le mot τύχη désigne réellement un être divin ou seulement les faveurs qu'on attend de lui. C'est le cas par exemple pour une des plus anciennes inscriptions grecques qui nous aient été conservées, l'inscription de Pétilia, dans le Bruttium, que l'on fait remonter à l'an 540 av. J.-C. Τύχα, qui se trouve en tête de l'inscription, est-il une simple formule, comme il le devint plus tard, et correspond-il seulement au latin *quod felix faustumque sit*, ou bien désigne-t-il une divinité distincte? On n'a pas pu s'entendre sur ce point [1]. Quoi qu'il en soit, les décrets et les inscriptions de tout genre qui offraient partout aux yeux du peuple le nom de Tyché associé à celui des dieux ne dut pas peu contribuer à faire d'elle une puissance divine et une déesse du bonheur. Même si l'on regarde le mot comme une simple formule, il ressemblait assez à une sorte d'invocation indirecte pour que, insensiblement, l'idée du dieu que l'on invoquait soit devenue distincte du bien qu'on attendait de lui, et que ce bonheur lui-même ait donné lieu à la création d'un être spécial dont il dépendait.

A mesure que l'on avance vers le Ve siècle, on saisit d'une façon plus nette encore comment à l'aide du langage ont dû s'opérer d'abord cette sorte de dédoublement de la divinité et de l'action bienfaisante qu'elle exerce, et ensuite la personnification de cette action de la divinité. Les exemples abondent en effet du mot τύχη associé à θεοῦ ou à δαίμονος employé pour signifier l'action favorable ou défavorable, mais plutôt favorable, d'un dieu sur la vie humaine, action distincte de lui, et considérée comme une sorte d'être réel [2]. C'est donc

1. Voir dans le *Corp. Inscr. G.* 4, le commentaire de Bœckh sur cette inscription, qui commence ainsi : *θεός, τύχα. Σάωτις δίδωτι Σικανίᾳ κτλ.*

2. Eschyle, *Perses* 345, et surtout Pindare, *Olymp.* VIII, 67. Τύχᾳ δαίμονος : secours donné à un mortel par un dieu ; *Pyth.* II, 56 : σὺν τύχᾳ πότμου, la faveur du destin. *Pyth.* VIII, 55 : τύχᾳ θεῶν ; *Nem.* IV, 7 : Χαρίτων τύχᾳ ; *Nem.*, v. 48, ode à Pythéas d'Égine vainqueur au Pancrace, où τύχᾳ accompagne le nom de Mé-

un fait évident que l'influence du langage sur la personnification et la signification de Tyché envisagée comme déesse du bonheur.

Il ne nous est pas possible de suivre dans tous ses détails le développement graduel et insensible que reçut Tyché durant le VIe et le VIIe siècles sous l'influence du langage et de la poésie. A part les gnomiques, dont nous venons d'essayer de déterminer l'influence sur les idées religieuses des Grecs, et par conséquent sur Tyché elle-même, il nous reste trop peu de fragments de ces époques reculées, et dans aucun de ceux qui sont arrivés jusqu'à nous il n'est fait mention de la déesse. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que ce développement se fit, et assez rapidement même. Au début du Ve siècle, le type de Tyché était formé; elle a cessé d'être une création vague et indécise comme le restèrent la plupart des vertus ou des sentiments moraux qui n'avaient guère de divin que le nom qu'on leur donnait. Sa personnalité s'est affirmée, les poètes dramatiques s'en sont emparés, ils ont fixé ses formes; leurs images et leurs métaphores lui ont donné un corps; ils l'ont tirée en un mot du domaine des abstractions pour en faire un être vivant, et les artistes trouveront chez eux des traits précis pour représenter la nouvelle divinité. C'est dans Eschyle, le poète le plus religieux de la Grèce, que nous la retrouvons. Il nous la présente d'abord avec le caractère que lui donnait Alcman deux cents ans auparavant: « Attendez ici, » dit Pelasgos au chœur des *Suppliantes*, « priez les dieux du pays, demandez-leur ce « que vous voulez obtenir; moi, je vais tout préparer; que Pi« tho et Tyché me soient en aide [1] ». Ici même cependant, elle

nandre, Athénien qui formait des athlètes : *ἴσθι, γλυκεῖάν τοι Μενάνδρου σὺν τύχᾳ μόχθων ἀμοιβὰν ἐπαύρεσθαι* : « C'est aux soins de Ménandre, à son secours, que tu dois la récompense de tes travaux ». *Nem.* VI, 25 : *σὺν θεοῦ δὲ τύχᾳ*.

1. Eschyle *Suppliantes*, v. 509, édit. Weil : *Πειθὼ δ' ἕποιτο καὶ Τύχη πρακτήριος*. Le seul fait que Tyché se trouve nommée dans Eschyle pourrait, jusqu'à un certain point, prouver que la déesse était déjà antique de son temps. On a remarqué, en effet, qu'Eschyle n'aimait pas les dieux nouveaux; on le voit par l'anecdote que raconte Porphyre, *de Abstin.*, II, 18).

a quelque chose de moins indécis que dans le lyrique du VIIe siècle et ressemble moins à une allégorie, malgré l'association de son nom à celui de Pitho. Car on invoque son aide pour le succès d'une entreprise particulière et bien déterminée.

Mais le même poète nous fournit ailleurs une preuve plus convaincante de la transformation subie par Tyché, de l'idée nouvelle qu'elle représente au Ve siècle et de l'importance qu'elle a prise. Dans un passage des *Sept Chefs*, le poète va jusqu'à la rapprocher de Zeus lui-même. Un éclaireur fait à Etéocle et au chœur le dénombrement des chefs de l'armée qui entoure les murs de Thèbes : « Pour la porte « d'Électre, le sort a désigné Capaneus, autre géant, plus « grand encore que le précédent. Sa jactance et son orgueil « ne sont pas d'un homme, et il fait de terribles menaces con« tre les remparts : fasse Tyché qu'elles ne soient pas suivies « d'effet! *Que la déesse le veuille ou ne le veuille pas*, dit-il, « il renversera la ville, et Zeus lui-même et sa colère fou« droyant la terre à ses pieds ne sont pas pour l'arrêter [1] ». La puissance de Tyché a donc considérablement grandi depuis Hésiode, et ce ne sont plus seulement les fruits de la terre ou une heureuse navigation qu'on implore d'elle; d'elle dépend maintenant le salut de toute une cité. Nous pouvons

1. Nous croyons nécessaire de citer tout le passage pour justifier notre sens :

Καπανεὺς δ' ἐπ' Ἠλέκτραισιν εἴληχεν πύλαις
γίγας δὸ' ἄλλος, τοῦ πάρος λελεγμένου
μείζων, ὁ κόμπος δ' οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ,
πύργοις δ' ἀπειλεῖ δεῖν', ἃ μὴ κραίνοι τύχη ·
θεοῦ τε γὰρ θέλοντος ἐκπέρσειν πόλιν
καὶ μὴ θέλοντός φησιν, οὐδέ νιν Διὸς
ἔριν πέδοι σκήψασαν ἐμποδὼν σχεθεῖν. (*Sept.*, v. 399 sqq. Édit. Weil.)

Il faut rapprocher du vers 402 le vers 518 (édit. Weil), qui peut donner le sens précis de *τύχη* : *πύργοις δ' ἀπειλεῖ τοῖσδ' ἃ μὴ κραίνοι θεός*. Le mot *θεός* employé par Eschyle dans une circonstance identique à celle où il emploie *τύχη* prouve qu'ici *τύχη* doit être pris dans le sens de la divinité et qu'il faut l'écrire, comme l'ont fait G. Hermann et Boissonnade, Τύχη. De plus, il nous semble qu'il y a ici dans *οὐδέ* une idée de gradation de Τύχη à Ζεύς. *Θεοῦ θέλοντος* est donc une allusion à Τύχη qui précède. Quant à l'emploi du masculin pour le féminin, il ne présente aucune difficulté. On peut ajouter que le *γάρ* du vers 403 ne s'expliquerait guère, s'il n'y avait une relation étroite entre Τύχη et *θεοῦ θέλοντος*.

même dès à présent signaler cet indice d'une idée nouvelle, qui prendra plus tard une grande extension et fera de Tyché la déesse protectrice des villes par excellence.

Il faut croire qu'Eschyle contribua pour sa part, en célébrant ainsi sur le théâtre, devant la Grèce assemblée, l'influence souveraine et bienveillante de *Tyché*, à mettre la déesse en crédit. Ce qui est certain, c'est qu'elle paraît de son temps jouir d'une assez grande faveur. Nous en avons une preuve remarquable dans l'*Œdipe roi* de Sophocle. Le sens religieux de cette tragédie ne peut être pleinement compris, ce nous semble, que si l'on tient compte précisément de l'importance qu'a prise au ve siècle la déesse du bonheur. Qu'est-ce en effet qu'Œdipe? C'est le favori de Tyché. Avant le dénoûment fatal, Horace l'eût appelé *Fortunæ filius*. Toutes les circonstances semblaient d'abord s'être réunies contre lui pour amener sa perte : à peine né, il est destiné par un père barbare à devenir la proie des bêtes sauvages. Recueilli par Polybe, il se condamne lui-même à l'exil et aux aventures; il rencontre dans un carrefour une troupe d'hommes armés qui attentent à sa vie, et, pour dernière épreuve, il affronte avec un être énigmatique et redoutable, une lutte dont nul jusqu'à lui n'a pu sortir vainqueur. Et pourtant tous ces dangers tournent à son avantage et deviennent l'occasion de son étonnante fortune. Son abandon sur le Cithéron le fait prince de Corinthe ; il est élevé auprès du roi Polybe dans un rang qui n'est pas inférieur à celui qu'il tenait de sa naissance, et il ne lui restera du cruel abandon où il eût dû trouver la mort que le nom même qu'il porte; sa querelle avec Laïus rend vacant le trône de Thèbes, pour lequel les destins l'ont désigné, et la rencontre avec le sphynx, fatale pour tout autre, porte au comble sa grandeur en lui donnant le sceptre. Qui donc l'a soutenu dans ses épreuves et l'a aidé à surmonter tous les obstacles? C'est Tyché, et il le sait, il le proclame bien haut dans une des scènes les plus émouvantes de la tragédie grecque. Jocaste subitement éclairée sur l'origine d'Œdipe par les révélations

du messager venu de Corinthe, quitte la scène sans mot dire. Ce silence, avant-coureur d'une catastrophe, Œdipe le prend pour de la fierté : elle rougit, pense-t-il, d'avoir pour époux un homme qu'elle croyait fils de roi et qui n'est peut-être qu'un aventurier.

Le chœur : « Je crains que ce silence n'entraîne des mal-« heurs ».

Œdipe : « Qu'il entraîne ce qu'il voudra. Je persiste à « vouloir connaître ma naissance, si basse qu'elle soit. Or-« gueilleuse comme une femme, peut-être a-t-elle honte de « mon obscurité. Mais pour moi qui me dis fils de Tyché, de « Tyché qui donne le succès, je n'en rougirai pas; mes pa-« rents, ce sont les mois de ma vie, qui de petit m'ont rendu « grand. Quand telle est mon origine, et que rien ne peut la « changer, je redouterais de m'enquérir de ma famille [1] ! »

Ainsi sa confiance en Tyché est inébranlable. Enlacé de toutes parts dans le filet dont l'entoure la fatalité, il se débat encore, il espère contre toute espérance, parce qu'il est le fils de Tyché.

Ce n'est pas lui seulement qui a ces sentiments : Jocaste les a partagés jusqu'à l'arrivée du messager. Et pourtant que de motifs de craindre lui ont fournis jusque là les menaces et les révélations forcées de Tirésias et l'effroi mal réprimé d'Œdipe lui-même lorsqu'elle lui a fait le récit détaillé du meurtre de Laïus. Cependant, qu'on l'entende, lorsque de Corinthe est arrivée la nouvelle que Polybe, le père supposé d'Œdipe, est mort. Au lieu des transports de douleur et des thrènes funèbres dont cette nouvelle serait le signal dans des circonstances ordinaires, Œdipe et Jocaste laissent à leur joie un libre cours. Ils se croient sauvés, les malheureux ! Tous les deux triomphent de la Destinée, d'Apollon et de ses oracles, et c'est Tyché encore qui leur inspire toute leur confiance : « Pourquoi l'homme aurait-il « peur, s'écrie Jocaste : Tyché est la reine du monde, et l'on

1. *Œdipe roi,* vers 1080, sqq.

« ne peut rien prévoir avec certitude. Vivre au gré du hasard « autant qu'on le peut, voilà le meilleur [1]. » Pour Jocaste, la Fortune est donc aussi la déesse toute puissante, la seule dont les faveurs aient du prix. Et qu'on ne s'y trompe pas : elle n'émet pas ici une sentence banale et rebattue; son langage n'est pas l'expression de ces considérations vagues et générales sur l'instabilité des choses humaines qu'on trouve partout dans la tragédie grecque. Chacune des paroles de la reine emprunte aux circonstances particulières où elle se trouve une signification précise. C'est à Œdipe qu'elle songe, à Œdipe dont la vie a été composée jusqu'à ce jour d'une suite de succès inespérés, que la Fortune a comblé de ses faveurs. Tyché saura, une fois encore, délivrer son favori des horribles choses qui le menacent et redresser sa destinée.

Ainsi donc, à proprement parler, ce n'est pas uniquement la fatalité acharnée sur les Labdacides qui fait le fondement de cette admirable tragédie. A côté du Destin inexorable, il faut encore voir dans cette pièce la présence d'une divinité, occulte comme lui, mais qui se manifeste par les circonstances, extraordinairement heureuses jusque-là, de la vie du personnage principal; divinité en qui il a pleine confiance et qu'il invoque au moment où tout s'écroule autour de lui : si bien qu'il semble que la fatalité soit en lutte ici, non pas tant avec Œdipe lui-même qu'avec la puissance rivale qui le protège, et que la véritable action du drame se passe au-dessus et bien loin des personnages mortels qui s'agitent à Thèbes, entre deux adversaires invisibles, dans la région où seuls vivent et se meuvent les dieux, entre Tyché et le Destin.

Combien nous sommes loin de la nymphe qu'invoquaient les laboureurs et les matelots, et comme la déesse Tyché a grandi pendant les siècles qui séparent Eschyle d'Hésiode! Elle tend désormais à devenir une des puissances dirigeantes du ciel; les plus grands poètes de la Grèce

1. Soph., *Œdipe roi*, v. 977.

composent des hymnes en son honneur [1]; elle prend place à côté de Zeus comme la plus puissante après lui [2]; elle tient en échec les desseins du dieu de Delphes, le plus respecté et le plus redouté de tous, et ceux qui vont demander à Loxias ses oracles n'ont garde d'oublier d'invoquer Tyché en même temps que lui [3]. Il y a, entre cette idée nouvelle que représente Tyché et l'idée qu'elle représentait du temps d'Hésiode, toute la distance qui sépare une création due à l'anthropomorphisme ou à l'imagination populaire, d'une conception où déjà l'idée philosophique et morale revendique sa part.

Ce développement considérable de Tyché comme déesse bienveillante est en effet étroitement lié à un progrès remarquable dans la manière dont les Grecs conçurent la divinité. La croyance à l'influence d'une force étrangère et bienfaisante, de laquelle nous tenons tout ce qui nous arrive d'heureux, est naturelle à l'esprit humain. La première exclamation de l'homme qui vient d'échapper au danger, qui a réussi dans des projets longtemps caressés ou se trouve tout à coup gratifié d'un bonheur inattendu, n'est-elle pas toujours la même, sous la forme familière que lui donne l'enivrement du succès : « la chance m'a favorisé. » C'est ainsi qu'il est porté tout d'abord à attribuer son bonheur à une sorte de puissance occulte et vague, et c'est seulement après réflexion, quand le premier moment de joie est passé, que l'amour propre et la présomption reprennent leurs droits et qu'il attribue l'heureuse issue de ses affaires à son habileté et à sa prudence. Mais cette tendance à rapporter à une puissance supérieure la cause de notre prospérité devait être, par suite de circonstances particulières, plus prononcée encore chez les Grecs que chez tout autre peuple. Les dieux des Grecs, comme le développe d'une manière remarqua-

1. On a des fragments d'hymnes d'Eschyle et de Pindare à Tyché.
2. Eschyle, *Sept.* 399 sqq.
3. Simplicius, *in Ausc.* L. II 74 B, dit que ceux qui interrogeaient Apollon commençaient par cette invocation : Ὦ Τύχη καὶ Δοξία

ble M. Tournier dans les premières pages de son livre sur Némésis, sont méchants et jaloux; ils n'aiment pas les hommes, ils se réjouissent même de leur malheur, et, dans l'Olympe, ils charment leurs loisirs en écoutant les Muses chanter « les malheurs envoyés par les immortels aux humains, « qui vivent dans l'erreur et dans l'impuissance, incapables « de trouver un remède à la mort, un préservatif contre la « vieillesse [1]. » Sous le règne de ces dieux sans pitié, la misère humaine est irréparable et éternelle; la vertu de l'homme et ses efforts légitimes pour améliorer sa condition n'y peuvent rien; il est impuissant à se relever; il lui faudra subir les épreuves marquées par le Destin, puis arriver au terme fatal; au delà l'attendent les enfers, où il mènera une existence pire encore. Mais malgré tout, cette religion a des inconséquences et ne pouvait pas ne pas en avoir. Si obscurcies qu'elles fussent par cette croyance aveugle à la méchanceté divine, la conscience et la raison de l'honnête homme finirent par se révolter contre un pouvoir aussi tyranniqne et aussi injuste. Dans Théognis déjà on trouve des plaintes amères contre la dureté inflexible des dieux, et le poète fait appel à leur équité en faveur des malheureux enfants punis, bien qu'innocents, des fautes de leurs pères [2]. C'est pourquoi fatalement il s'introduisit dans cette théorie désespérante des amendements qui l'adoucirent. M. Tournier en voit un exemple dans l'idée de Némésis. A côté de la jalousie, la religion grecque plaça dans les dieux la justice, et la contradiction apparente disparut au moyen d'un intermédiaire, de Némésis, c'est-à-dire la réprobation de l'excès en tout. Déjà, d'ailleurs, du temps d'Homère, la religion grecque avait été forcée d'admettre des tempéraments à cette malveillance de l'Olympe pour les mortels. « Au cruel Jupiter de l'*Iliade*, il « faudrait opposer la bonté toute maternelle, la sollicitude in- « fatigable de Minerve pour Ulysse dans l'*Odyssée*. En regard

1. *Hymne homérique à Apollon* v. 190 sqq.
2. Théognis, v. 730-752.

« de la divinité défigurée (des temps homériques) il faudrait « placer la doctrine élevée qui distingue, la fable de Promé- « thée mise à part, les *Travaux et Jours*, ce poème d'une mo- « rale si pure, où la sanction d'une autre vie paraît une super- « fluité, le vice et la vertu trouvant dès celle-ci récompense et « punition : tant il est difficile à l'imagination de l'homme de « faire illusion à sa conscience [1]. » L'idée de Tyché, conçue comme déesse veillant au bonheur des hommes en général, nous semble être précisément une de ces corrections nécessaires apportées par le bon sens des Grecs et par leur raison, sans qu'ils en eussent peut-être une conscience exacte, à ce caractère implacable de leurs dieux primitifs. L'homme ne peut se résigner à craindre sans cesse et sans fin. Même le plus misérable trouve toujours un appui, et s'il n'en a pas de réel, son imagination en inventera un auquel s'adressera sa reconnaissance. C'est de ce sentiment inné dans l'homme qu'est sortie la Tyché des Grecs. Contre le Destin inexorable, contre les Parques cruelles, contre Jupiter et ses colères, ils ont cherché une puissance protectrice, divine comme les êtres qu'ils redoutaient. Faible et petit d'abord, tant que la crainte fut l'élément dominant de leurs rapports avec les immortels, le dieu nouveau fut comme une protestation timide de malheureux opprimés contre la providence malveillante qui pesait sur eux; puis, à mesure que la lumière se fit dans les intelligences, que les mœurs s'adoucirent, que le principe divin, grâce aux progrès accomplis par les gnomiques et les philosophes, mieux étudié et mieux connu, se dépouilla petit à petit des attributs effrayants et cruels que lui avaient prêtés les imaginations craintives, Tyché grandit et prit sa place dans l'Olympe.

L'art compléta le type de la bonne Tyché qu'avait trouvée la raison dans sa conscience de la faiblesse humaine et dans sa croyance instinctive à la bonté de l'être divin. Bien que Tyché fût surtout une divinité morale et que sa

1. Tournier, ouvage cité, p. 39.

nature assez abstraite ne se prêtât que médiocrement aux représentations plastiques, elle eut l'heureuse fortune de recevoir dès le VIIe siècle une forme précise [1]; les artistes s'attachèrent à la figurer sous des traits qui répondissent à son caractère aimable. Un bas-relief de bonne époque [2] nous la représente comme une jeune femme au visage agréable, assise dans une attitude douce et calme, et accueillant d'un geste bienveillant de la main le sacrifice que lui offre un adorant debout devant elle. Le ciseau de Praxitèle surtout lui donna une grâce séduisante; son œuvre devint une sorte d'Athèna, de protectrice d'Athènes; les Athéniens la placèrent au Prytanée à côté d'Hestia et d'Eirènè. Sous la forme divine dont l'avait revêtue l'artiste, elle eut plus que des adorateurs. On connaît la légende de Galatée inspirant à l'artiste qui l'a créée et qui s'éprend de son œuvre tous les sentiments de l'amour. Agathé Tyché inspira, s'il faut en croire Elien, une passion semblable. « Un jeune Athénien « d'une famille honorable devint éperdument amoureux de « la statue d'Agathé Tyché qui était au Prytanée. Entourant « le marbre de ses bras, il le couvrait de baisers; fou de « passion, sous l'aiguillon de l'amour, il se présenta au « sénat, le suppliant de lui vendre la statue à n'importe quel « prix. Ne pouvant persuader le conseil, il couvrit Tyché « de bandelettes et de couronnes, lui offrit un sacrifice, la « para de bijoux précieux, et, après avoir versé d'abondan- « tes larmes, il se tua [3]. »

Telle est Agathé Tyché au Ve siècle avant notre ère; déesse séduisante, elle unit la grâce à la bonté; et plus tard, quand l'adulation voudra diviniser les femmes des Ptolémées, c'est sous les traits de Tyché que la flatterie des Grecs ingénieux d'Egypte représentera les Bérénice et les Cléopâtre [4].

1. La statue de Boupalos à Smyrne.
2. Schœne, *Griech. Reliefs* n° 107.
3. Elien, *Var. Hist.* IX, 39. On raconte d'ailleurs des histoires semblables de l'Aphrodite de Cnide. Voir Lucien, *Amores*, 15 sqq.
4. Voir le chap. II de la 2e partie.

CHAPITRE III

TYCHÉ DÉESSE INCONSTANTE DU BONHEUR

L'idée d'inconstance inséparable de l'idée de la déesse du bonheur. — Distinction de Tyché et de Némésis. — Tyché en contradiction avec l'idée du Destin. — Place de Tyché dans la religion grecque au Ve siècle.

Bien qu'Agathé Tyché se soit maintenue à peu près jusqu'à la fin du paganisme, son type cependant ne garda pas longtemps toute sa pureté; ses traits s'altérèrent, la déesse du bonheur devint bien vite une déesse volage et inconstante. C'est qu'en effet il n'y a pas de bonheur complet et stable. La sagesse grecque avait exprimé sous toutes les formes cette vérité, banale déjà dès l'antiquité, et les siècles qui virent naître la poésie des gnomiques en firent, plus souvent encore que d'autres, la triste expérience. Il est inutile d'insister sur les révolutions politiques, d'ailleurs si imparfaitement connues, qui bouleversèrent les cités grecques pendant le VIIe et le VIe siècles, sur les brusques revirements de fortune et les actes barbares qui suivaient la victoire d'un parti. On n'a qu'à lire, pour se faire une idée de la haine féroce dont se poursuivaient parfois les hommes d'une même ville, les vers énergiques de l'exilé de Mégare, souhaitant de boire un jour le sang noir de ses ennemis. Rarement d'ailleurs l'espérance abandonnait tout-à-fait les vaincus; ils étaient soutenus dans leur exil ou leur misère par le désir d'exercer des représailles sur leurs oppresseurs. La Fortune est si changeante! Les vainqueurs d'aujourd'hui peuvent devenir les vaincus de demain. La prévoyance et la sagesse sont impuissantes, en effet, à assurer aux mortels

une prospérité durable ; un dieu se joue de nous et renverse toutes nos prévisions. « C'est le destin, dit Solon, qui ap-« porte aux hommes les biens et les maux ; ce que donnent « les dieux immortels, on ne peut s'y soustraire ; nul de nos « actes n'est sans danger ; nul ne sait, quand il commence « une entreprise, comment elle aboutira. L'un, en se met-« tant à l'œuvre, manque de prévoyance et tombe dans la « faute et l'embarras ; à l'autre, qui est inhabile, un dieu « donne en tout le succès, et il n'est pas puni de son im-« prévoyance [1]. » Théognis, personnellement plus éprouvé que Solon par les révolutions de sa patrie, revient fréquemment aussi avec plus d'amertume encore sur la même idée [2]. Il est curieux de voir ici cette croyance en une divinité capricieuse, qui fait et défait à son gré le bonheur des humains, exercer son influence sur les événements politiques des cités. La résistance des partis vaincus et leurs tentatives incessantes pour rentrer dans leur pays et revenir au pouvoir durent certainement être encouragées et soutenues par cette confiance dans une divinité volage qui favorise tantôt les uns tantôt les autres. Née en partie des révolutions qui bouleversaient les états, l'inconstance de Tyché contribua à son tour à les entretenir.

Quelle est donc cette divinité à la fois bienveillante et redoutable, en laquelle il est toujours permis d'espérer, et contre laquelle on doit aussi se tenir sans cesse en garde pour ne pas se réjouir trop tôt de son bonheur [3] ? Ni Solon, ni Théognis ne la nomment ; elle est chez eux désignée, comme la plupart des autres, du nom vague de θεὸς et de δαίμων. Mais quelle peut-elle être, sinon la déesse du bon-

1. Solon, *Fragm.* XIII, 63, sqq., édit. Bergk.

2. « Bien des gens qui ont un esprit imprévoyant, mais qui ont pour eux la divinité, voient tourner à bien ce qui semblait devoir être leur perte ; d'autres pleins de sagesse, mais avec des dieux contraires, se donnent un mal inutile : le succès ne couronne pas leurs entreprises. » (Théog. 161-164 ; cf. v. 149, v. 593, etc.)

3. Μηδὲ λίην χαίρειν ἐσθλῷ φρένα, μηδ' ἀγαθοῖσιν
τερφθῆς ἐξαπίνης, πρὶν τέλος ἄκρον ἰδεῖν (Théog. 593.)

heur lui-même, déesse instable et changeante comme lui ? Ce caractère volage dut être de bonne heure attribué à Tyché et l'idée du bonheur est tellement inséparable de l'idée de changements et de vicissitudes, qu'on pourrait affirmer que toutes les deux durent se former en même temps, alors même que les textes ne nous l'apprendraient pas. Mais nous avons la preuve que déjà, au VIIe siècle, l'idée de Tyché rappelait celle de l'inconstance. Elien [1] nous parle en effet d'une singulière offrande que Pittacus avait déposée dans les temples de Mytilène. Ce sage avait consacré aux dieux, paraît-il, des échelles. Elles ne servaient à aucun usage et étaient seulement un symbole du caractère changeant de la Fortune, qui tantôt élève, tantôt abaisse les mortels. Ceux qui montent les degrés, ce sont les heureux ; ceux qui les descendent sont les malheureux.

Plus tard nous retrouvons ce même caractère nettement attribué par Pindare à Tyché. Pour lui, comme nous l'apprend Pausanias [2], Tyché est une des Parques, et l'idée de la Mœra entraîne avec elle celle de divinité le plus habituellement funeste. Il donnait encore, c'est Plutarque qui nous le dit, un double gouvernail à la déesse [3]. « Tyché n'est « point une déesse inexorable, et n'a point de double gou-« vernail comme le prétend Pindare... » Il voulait assurément exprimer par là les deux côtés de la nature de Tyché, tantôt bienveillante et tantôt funeste. Un peu plus tard, Eschyle, dans un hymne, où il se proposait de célébrer surtout la bonté de Tyché [4], ne peut se dispenser de signaler cette inconstance qu'on s'accordait sans nul doute à lui reconnaître : « O Tyché commencement et fin de tout pour les hom-« mes, tu es assise sur le trône de la sagesse, et c'est toi qui

1. *Variæ histor.* II, 29.

2. Pausanias VII. 26. Ἐγὼ μὲν οὖν Πινδάρου τά τε ἄλλα πείθομαι τῇ ᾠδῇ καὶ Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην καὶ ὑπὲρ τὰς ἀδελφάς τι ἰσχύειν.

3. Plutarque *de Fort. Rom.* ch. 4 : οὐ μὲν γὰρ ἀπειθής, κατὰ Πίνδαρον, οὐδὲ δίδυμον στρέφουσα πήδαλιον... (ἀπειθής, conjecture de Reiske pour ἀπευθής).

4. Cité par Stobée, qui attribue le fragment à Eschyle (*Ecl. physic.* tome I, p. 199, H). L'authenticité en a d'ailleurs été contestée.

« donnes la gloire aux travaux des humains; de toi nous « vient le bien plus souvent que le mal, et la grâce brille « sur ton aile d'or; ce que le plateau de ta balance nous « accorde est ce qui peut être le plus heureux pour nous; « tu mets fin à nos embarras, tu nous guides dans les ténè- « bres, tu es la meilleure des déesses. » Ainsi le malheur peut nous venir aussi de Tyché, bien qu'elle soit surtout secourable. Elle a comme attribut une balance, dont les plateaux s'abaissent tour à tour [1] et son aile d'or, toute gracieuse qu'elle est, n'en est pas moins le signe de son humeur changeante. Ailleurs [2], les dés, instrument et symbole du hasard, sont aussi nommés par Eschyle à côté de Tyché. Sophocle fait allusion à l'inconstance de Tyché dans de nombreux passages [3] et la divinité secourable dont Œdipe se proclame le fils avec tant de confiance, pourrait avec raison être accusée d'abandonner son favori dans le moment où son aide lui eût été le plus nécessaire. Le langage usuel, enfin, en employant le mot τύχη pour désigner indifféremment les événements heureux ou malheureux, fixe définitivement ce nouvel aspect de la déesse, qui conservera jusqu'au bout, à travers ses transformations successives, l'inconstance comme un de ses traits dominants.

Tyché dispensatrice des maux et des biens, et bouleversant d'une manière soudaine les existences qui semblent le

1. Cf. *Septem* v. 22 : καὶ νῦν μὲν ἐς τόδ' ἦμαρ εὖ ῥέπει θεός, vers dans lequel Heimsœth, au lieu de θεός, propose de lire τύχη (Esch. Edit. Weil, vol. II, p. 7, note 22). Il est à remarquer que les artistes ne se sont pas inspirés de la description d'Eschyle pour les représentations de Tyché. A la balance ils ont préféré le double gouvernail, symbole non moins expressif et sur le sens duquel il est impossible de se méprendre. La balance pourrait être, et est en effet, plutôt le symbole de l'équité. — On peut rapprocher de ce fragment d'Eschyle les vers des *Perses* (345) : ἀλλ' ὧδε δαίμων τις κατέβαιρε στρατόν,
τάλαντα βρίσας οὐκ ἰσορρόπῳ τύχῃ.

2. *Agamemnon*. v. 333 : ὡς ἕκαστος ἔπαιζεν τύχης πάλον. Dans l'*Iliade*, quand les Grecs vont tirer au sort le nom de celui qui doit être l'adversaire d'Hector, c'est Zeus qu'ils invoquent pour qu'il désigne Ajax, Diomède ou Agamemnon. Cf. Démosth. *Midienne* 14. Τὸ συμβὰν ἀπὸ τῆς τύχης, en parlant du tirage au sort. Cf. Euripide, frag. 142 : ὁ τῆς τύχης παὶς κλῆρος.

3. *Antigone* 1182 : ἐπὶ ξύρου τύχης; *Œdipe Roi* 254, 441; *Œdipe. Col.* 1024, etc.

plus solidement établies, peut être rapprochée d'une autre déesse que connaît aussi Pindare, et qui, adorée seulement dans un petit canton de l'Attique, à Rhamnonte, devait prendre plus tard une extension considérable [1]. Cette déesse, Némésis, offre en effet avec Tyché des analogies : toutes les deux sont jalouses; et c'est contre les grands qu'elles paraissent de préférence exercer leur puissance en les abaissant et en domptant leur orgueil. La crainte de Némésis et la pensée de Tyché pouvaient aussi produire sur les âmes des effets analogues et pareillement salutaires : en prévision du malheur auquel nul ne peut se flatter d'échapper un jour, l'homme, dans la prospérité, est naturellement porté à se montrer modéré, à fuir l'insolence et la présomption, à témoigner aux déshérités de la fortune une bienveillance et une sympathie dont lui-même peut avoir besoin plus tard. Les deux divinités cependant restent profondément distinctes. Dans sa rigueur inexorable, Némésis est encore la fille de Diké. Moins dure que la fatalité, elle ne sévit que lorsque la loi morale a été manifestement violée, qu'il y a un excès à réprimer; mais alors elle sévit nécessairement; c'est pourquoi ses arrêts peuvent, jusqu'à un certain point, être prévus, et l'on voit les personnages tragiques signaler à son courroux l'injustice et l'insulte [2]. Déesse vengeresse avant tout, c'est toujours un malheur qu'apporte Némésis, et un malheur mérité. Pour que Tyché fasse sentir sa colère, il n'est pas nécessaire qu'une faute ait été commise, elle n'agit que d'après son caprice du moment; il est impossible de conjecturer ses actes à l'avance; car elle se plaît précisément à dérouter les prévisions humaines, à faire échouer les plans les plus sagements conçus, comme à réparer d'une manière inespérée les erreurs de notre sagesse aveugle. Si ses décrets se trouvent quelquefois d'accord avec la justice, ce n'est pas qu'elle l'ait voulu, ce n'est qu'une rencontre for-

1. Voir la thèse de M. Tournier sur *Némésis*. (Paris, Durand, 1863.)
2. Soph. *Electre*. 792. Euripide, *Phéniciennes*, v. 187.

tuite. Elle n'est pas toujours mauvaise, et son caractère bienveillant s'exerce au moins aussi fréquemment que son humeur capricieuse et méchante. Le bonheur qu'elle accorde peut être durable; de plus, souvent les petits ont l'occasion de la remercier de ses bienfaits; il ne semble pas que Némésis ait jamais mérité pareille reconnaissance [1].

Les deux divinités sont donc de nature différente, malgré quelques points communs. C'est qu'en effet, elles sont loin de dériver de la même idée. L'une, Némésis, est la personnification de la justice divine réprouvant et punissant tous les excès, quelle qu'en soit l'importance; et malgré ce que l'anthropomorphisme laisse encore d'imparfait à cette conception en prêtant à la divinité des sentiments de jalousie tout à fait indignes d'elle, Némésis en réalité représente la grande loi de l'ordre qui préside au gouvernement du monde, la loi de compensation nécessaire au maintien de l'équilibre dans la nature, aussi bien que dans les sociétés humaines et dans les rapports de l'homme avec les dieux [2]. Mais qu'est-ce que Tyché avec ses caprices changeants comme les flots, renverversant d'une main ce qu'elle édifie de l'autre, semant au hasard ses faveurs et ses disgrâces, et paraissant se jouer du mérite et de la vertu? N'est-ce pas le désordre même, l'incohérence personnifiée, le trouble apporté dans la loi, le déraisonnnable se substituant à la règle dont l'application devient désormais impossible ou du moins tout à fait incertaine? Cet être divin qui se soustrait aux décrets de la nécessité (Μοῖρα), de la Justice, de Némésis, et qui n'agit que par caprice, est un phénomène des plus singuliers dans une religion où toutes les forces de la nature et de l'activité humaines, toutes les passions, toutes les aspirations même les plus légitimes de notre âme, tous les faits de la vie individuelle, toutes les révolutions de l'histoire sont soumis à un

1. Quand Némésis devint une divinité secourable, elle prit un nom nouveau, celui d'Adrastée. Voir Tournier, ouvr. cité p. 229 sqq.
2. Voir Tournier, ouvr. cité, passim.

pouvoir supérieur et oppressif; Tyché est en contradiction flagrante avec l'antique fatalité qu'elle détruit par le seul fait qu'elle lui échappe.

Sans doute l'activité qui se développe à cette époque en Grèce sous toutes les formes, politique, commerciale, artistique, littéraire, et dont la première condition était la liberté et l'indépendance la plus complète, ne fut pas étrangère à la faveur dont jouit cette divinité remuante, image de l'indépendance même. Mais en outre, les Grecs avaient au plus haut point, comme on l'a démontré dans des pages pleines d'intérêt, le sentiment de la vie [1]. C'est de ce sentiment qu'étaient sortis les dieux si personnels d'Homère. Avec Solon et les gnomiques, il faut bien le reconnaître, ces dieux si vivants avaient pris une attitude un peu plus raidie et plus solennelle; ils semblaient en même temps ne plus apparaître que dans un lointain déjà moins accessible à l'homme. Serait-il trop subtil de penser que la Tyché volage fut peut-être une sorte de réaction inconsciente contre ces tendances philosophiques, sous l'influence desquelles les immortels menaçaient de s'endormir dans l'inaction, l'immobilité et l'indifférence? Les Grecs, en imaginant leur déesse volage, auraient ainsi rapproché de l'homme la divinité qui s'éloignait de lui; ils l'auraient mêlée de nouveau à leur existence journalière, en lui donnant un rôle dans leurs révolutions politiques, dans leurs entreprises commerciales, dans la réussite ou l'insuccès de toutes leurs affaires. C'est ainsi qu'autrefois les dieux de l'*Iliade* prenaient part aux combats des Achéens et des Troyens, à leurs défaites et à leurs victoires; ramenée sur la terre et rendue à l'activité, la divinité redevenait alors personnelle et vivante.

Mais ne faut-il pas voir dans ce regain de personnalité, que Tyché contribue à donner à l'Olympe des Grecs, une sorte de recul de l'esprit religieux? Ne revenons-nous pas

1. Voir J. Girard, *Sentiment religieux en Grèce*, Introduction.

ainsi à des temps antérieurs même à Homère? Car dans les poèmes homériques, cette idée du Destin, avec laquelle Tyché est en si complète contradiction, était un réel progrès et sortait d'une idée profondément philosophique [1]. En imaginant la Mœra, les Grecs avaient su soustraire aux caprices et aux agitations passionnées de leurs dieux ce qui, au-dessus des phénomènes qui varient, reste invariable, éternel et nécessaire. Cela est vrai, mais d'autre part cette théorie du destin n'était pas non plus sans danger. Ce que l'homme et les dieux conservaient encore de liberté dans ce système ne pouvait tarder beaucoup à s'absorber dans l'idée de la fatalité, qui eût bientôt envahi tout le domaine religieux par suite même de sa grande clarté et de sa grande simplicité. Avec le Destin inexorable établi au plus haut du ciel et pesant sur l'Olympe, que devenaient Zeus et les autres dieux? Des fantômes inutiles. Sans liberté, leurs décisions ni leurs actes n'avaient plus aucune valeur et se perdaient dans une agitation puérile et vaine. Le Destin suffisant à donner l'explication de tout, l'Olympe était par cela même superflu; il n'y avait plus qu'à le supprimer. Mais c'était supprimer les grandes idées de justice et de piété en même temps que leur personnification; c'était abolir la sainteté du serment, les lois; c'était tuer dans son germe la pensée humaine. Il fallait donc à cette idée du Destin immuable et inflexible un contre-poids puissant. N'est-ce pas Tyché qui le lui donna? Elle est la déesse capricieuse à l'excès, il est vrai, mais elle est aussi, par cela même, l'expression la plus vive de la liberté. Avec l'activité et la vie, l'Olympe, grâce à Tyché, recouvrait la liberté, et à l'examiner ainsi, cette idée d'une déesse volage et désordonnée était plutôt un progrès qu'un recul.

Cela est vrai surtout de l'époque où nous sommes arrivés, c'est-à-dire du ve siècle environ. A ce moment en effet, malgré l'extension qu'a prise déjà la déesse Tyché, son importance dans les croyances religieuses n'est pas encore exagérée comme elle le sera plus tard. Quoiqu'elle ait conquis sa place dans l'Olympe, que la foi populaire l'invoque sinon aussi fréquemment que les grands dieux consacrés par la tradition, du moins à titre de puissance qui ne leur est pas inférieure, cependant elle n'est pas la déesse souveraine, seule maîtresse du monde. Quand on considère dans leur ensemble les œuvres des poètes dramatiques où nous trouvons son nom, et surtout lorsqu'on rapproche de ces œuvres celles d'Hérodote et de Pindare, il est impossible de se faire illusion sur ce point. Mœra et Némésis sont encore les déesses les plus accréditées et Tyché ne les a pas détrônées; la loi de compensation fait encore le fond des idées religieuses de la Grèce et est acceptée de tous comme la loi suprême qui régit l'univers. C'est elle qui fait le ressort principal des trilogies d'Eschyle et qui donne aux odes du poète thébain leur élévation et leur autorité morale; c'est elle qui fait l'unité de l'histoire d'Hérodote et qui imprime à toute la littérature de la première partie du ve siècle un caractère commun où domine une sorte de respect mêlé de crainte pour la divinité jalouse de ses prérogatives, et toujours attentive à les faire respecter. Mais Némésis ira de jour en jour perdant de son importance sous les attaques indirectes de Socrate et des philosophes; elle ne subsistera guère, à partir du ive siècle, qu'en changeant de nature, en devenant à son tour, sous le nom d'Adrastée, une forme de la Fortune bienveillante; Tyché gagnera ce que perd Némésis, et nous la verrons, dans les siècles suivants, absorber peu à peu toutes les divinités du paganisme.

1. Voir Denis. *Hist. des théories et des idées morales dans l'ant.* Vol. I, p. 8.

CHAPITRE IV

Tyché et l'idée de Providence.

L'idée de la Providence dans la religion grecque au ve siècle. — Tyché par son caractère se prête mieux que les autres divinités grecques à personnifier la Providence. — L'a-t-elle personnifiée à quelque moment? — Traces de cette personnification dans Pindare, — Quand Tyché sert à exprimer l'idée de Providence, elle perd sa personnalité. — Raisons de ce fait. — Tyché dans Euripide; dans Thucydide. — Elle représente chez eux tantôt l'idée abstraite du hasard, tantôt l'*action* de la Providence.

Les Grecs n'ont pas attendu Platon pour avoir l'idée de la Providence; avant que le disciple de Socrate eût éloquemment exposé dans les *Lois* que Dieu n'est pas indifférent au sort de l'homme et qu'il prend soin de la plus parfaite de ses créatures [1], la Providence avait été pressentie du monde hellénique. Cette conception religieuse est, à vrai dire, de celles auxquelles il n'est pas possible d'assigner une date dans l'histoire d'un peuple. Du jour où l'homme, quel que soit le sentiment qui le guide, imagine des êtres surnaturels, il leur suppose nécessairement une influence sur sa destinée, et l'idée de la Providence naît du même coup, s'affirmant avec plus de force et de netteté à mesure que les siècles s'écoulent et que la raison s'éclaire. A plus forte raison cette idée n'est-elle pas étrangère aux Grecs du ve siècle avant notre ère, le plus pieux peut-être de toute l'histoire de la Grèce. A ce moment, en effet, la foi dans les vieilles divinités nationales n'avait encore subi aucune atteinte sérieuse; elle était au contraire devenue plus fervente que jamais. Sauvée du joug des barbares, Athènes dans un élan de reconnaissance attribue à ses dieux son salut inespéré; n'avait-on pas vu à Marathon Athèna, Apollon Boedromios et Artémis combattre aux côtés de Miltiade? A Salamine, Xerxès n'avait-il pas rencontré devant lui, outre Thémistocle, les dieux de Delphes, d'Eleusis et de l'Acropole? C'est pourquoi, le torrent des Perses passé, on relève partout les sanctuaires des dieux secourables, on leur consacre la dîme du butin; l'Asie, les îles de la mer Égée, les contrées de l'Hellespont, la Thrace acquittent des vœux en leur honneur [1]. En outre, l'éducation sévère qui avait formé les héros des guerres médiques contribuait à maintenir intact le respect des traditions nationales. Les sophistes et les philosophes, quand ils commenceront, vers le milieu du siècle, à paraître à Athènes n'auront aucune prise sur ces âmes viriles nourries d'Homère et des vieux poètes; les plus grands génies de cette génération qui disparaît, Pindare, Eschyle, Sophocle resteront inaccessibles au doute qui envahit leurs contemporains et tout en acceptant les progrès accomplis sous l'influence de l'esprit d'examen qui se développe partout, ils s'attacheront à défendre l'antique religion de la cité. L'art de cette époque obéit aux mêmes tendances : Phidias, en sculptant les statues de Zeus et d'Athèna, Polygnote, en peignant sur les murs de la Lesché de Delphes les châtiments des coupables dans les enfers et la joie sereine des initiés dans les champs Élysées, se préoccuperont surtout de rendre sensibles aux yeux la grandeur morale, le caractère sérieux et grave des divinités et des mythes traditionnels.

Cette foi calme et ferme dans les dieux de la patrie s'appuyait sur l'idée plus philosophique et plus élevée qu'on se faisait déjà de la divinité. Ce que l'idolâtrie d'autrefois avait de déraisonnable disparaissait petit à petit des croyances religieuses. Pour les âmes sérieuses de cette époque, les divi-

1. *Lois*, l. X, 10, sqq.

1. Athènes du moins, sur les conseils de Périclès, envoie des députés dans toutes les parties du monde hellénique pour inviter les villes à restaurer les temples et à faire des offrandes aux dieux libérateurs. Plut. *Vie de Périclès*, XVII.

nités du culte public étaient surtout des êtres sages et justes, étendant leur protection sur eux et leur patrie, et la façon dont ils se figuraient cette protection n'était guère différente de celle dont nous entendons nous-mêmes la Providence. C'est surtout en effet la manière nouvelle dont on comprend au siècle de Périclès les rapports de l'homme et de la divinité, qui fait la grande différence de la religion grecque à cette époque et dans les âges précédents. Quel que soit le pouvoir aux mains duquel Homère remette le gouvernement du monde, qu'on l'appelle Zeus ou Mœra, deux choses surtout manquent à ces divinités suprêmes pour égaler en dignité morale le Zeus et l'Athèna du siècle de Périclès : la liberté et la bonté. Le Zeus homérique ne peut prendre aucune décision qui ne s'accorde avec les décrets du Destin. Le Destin lui-même est plutôt une personnification de la loi qui s'impose, qu'une divinité qui fait la loi. Le Zeus des gnomiques, plus juste déjà et plus humain que celui d'Homère, n'est pas plus libre que lui ; quant à Némésis, son rôle est avant tout de réprimer les excès qui tendent à franchir les bornes ; mais ces bornes, il n'est pas en son pouvoir de les changer. Impuissants à vouloir, si ce n'est dans des limites assez étroites, ces dieux ignorent la bonté. Zeus se plaît au récit des misères des mortels ; la Mœra est inexorable, et Némésis n'est au fond que la loi cruelle du talion. Mais, vers le commencement du ve siècle, nous voyons s'établir le règne d'une Providence pitoyable aux malheureux, qui fait des hommes l'objet d'une sollicitude éclairée, qui applique la loi par des décisions libres où la clémence peut jusqu'à un certain degré faire fléchir la raideur de Diké. Les *Euménides* d'Eschyle ouvrent une ère nouvelle, où l'âme respire enfin, délivrée d'une oppression séculaire. C'en est fait de la fatalité et de son culte, c'en est fait des vieilles divinités cruelles qui ne connaissaient que la justice et dont le cœur restait fermé à la pitié : « Oui, dieux de fraîche date », s'écrient les terribles déesses, « vous avez renversé l'ancien « ordre de choses ; vous nous avez arraché des mains notre « empire [1]. » — « La ruse insurmontable de ces dieux nous a « ravi nos antiques prérogatives et nous a réduites à rien [2]. » Avant Eschyle, Athèna n'eût pas donné son suffrage au parricide aveugle, et couvert de sa protection « ce caillot de sang « tout ruisselant des pieds à la tête [3]. » Les Euménides n'eussent pas renoncé pour jamais à leur tâche odieuse et ne seraient pas devenues les *Bienveillantes ;* châtié pour des forfaits involontaires, Œdipe eût subi jusqu'au bout sa peine, sans obtenir la juste réhabilitation finale qui l'élève, en considération de ses souffrances imméritées, au-dessus de l'humanité, et fait de lui le génie protecteur et bienfaisant d'une contrée.

Auquel de leurs dieux les Grecs du ve siècle ont-ils de préférence attaché cette idée de Providence libre, bienveillante et juste, qui est un des caractères les plus frappants de leur religion à cette époque ? Un peu à tous pourrait-on dire. Car bien que Zeus soit encore fréquemment nommé comme le plus puissant des dieux, l'ancienne hiérarchie de l'Olympe s'est effacée insensiblement, et à peu près tous les êtres divins sont dieux au même degré. En réalité, dans cette religion sans dogmes, la foi populaire pouvait choisir à volonté l'une ou l'autre parmi les divinités pour lui attribuer d'une façon plus particulière le rôle de Providence, ou même elle pouvait l'attribuer à toutes à la fois à des degrés différents. L'une d'elles cependant semblait plus particulièrement propre, par son caractère, à prendre en main le gouvernement du monde. C'était Tyché. Nous avons vu en effet, dans les chapitres précédents, comment, par sa nature bienveillante, elle répondait aux aspirations nouvelles des Grecs en corrigeant ce que leurs dieux avaient de méchant et d'hostile à l'égard de l'humanité. De plus, par son essence même, la déesse volage échappait précisément à cette loi de la fata-

1. *Euménides*, 778.
2. *Ibid.*, 845.
3. Φοινολιβῆ θρόμβον (*Euménides*, 164.)

lité, contre laquelle la conscience commençait à réagir. Sans doute cette bienveillance exagérée d'Agathé Tyché et l'humeur par trop volage que lui prêtait la croyance populaire n'étaient pas très conformes à la justice et à la gravité qu'on est en droit de réclamer d'un être divin. D'une exagération on était tombé dans une autre. Mais sous l'influence de ce besoin d'harmonie et de mesure qui distingue l'esprit grec, ces deux traits du caractère de Tyché pouvaient s'adoucir sans disparaître ; ils pouvaient perdre ce qu'ils avaient d'excessif et de choquant pour la saine raison, et, se fondant en un harmonieux ensemble, donner naissance à une conception nouvelle de la déesse. Sa bonté irréfléchie devenait alors une sollicitude intelligente tenant compte aux hommes de leur mérite personnel et de leurs efforts, indulgente pour leur faiblesse tout en se conformant aux lois de la justice ; sa volonté par trop changeante s'imposait les limites d'une liberté qui peut rester d'accord avec l'ordre universel et n'exclut pas la loi.

Tyché a-t-elle jamais été réellement conçue de cette manière? A-t-on fait d'elle, à un certain moment, *la Providence?* Il semble que Pindare y ait songé, lorsque, dans l'hymne en l'honneur d'Ergotélès d'Himère, il la donne comme fille de Zeus [1]. On sait avec quelle liberté ce poète modifiait les traditions relatives aux héros et aux dieux, rejetant de parti pris celles qui sont offensantes pour leur dignité [2]. De là à en inventer de nouvelles qui donnent d'eux une idée plus haute, il n'y a qu'un pas et peut-être ce pas le fait-il ici. En renonçant à la tradition hésiodique qui présente Tyché comme une fille de Téthys et de l'Océan et en faisant d'elle la fille de Zeus, il n'est pas impossible qu'il ait voulu précisément personnifier en elle l'idée de la Providence. Fille de Zeus, Tyché représenterait alors l'action exercée sur le monde par le dieu suprême de tous les êtres,

1. *Olympique*, XII, 1.
2. Voir *Olympiques*, I et IX p. exemple.

et ajouterait à cette action un élément de liberté et de bienveillance étranger à Zeus jusqu'à ce jour. Ailleurs, dans un chant composé en l'honneur de Tyché, et dont Pausanias nous a conservé un fragment, il donne encore plus clairement à la déesse une part importante dans le gouvernement des choses terrestres, en la mettant au rang des Parques. A ce titre, elle est encore une fille de Zeus et de Thémis. Outre la liberté et la bonté, elle aurait donc ici encore un autre attribut, la justice, comme ses deux sœurs qui ont cessé d'être les filles aveugles de la Nuit [1] ; elle résumerait d'une manière à peu près complète l'idée que nous pouvons nous faire nous mêmes d'un être supérieur régissant avec bienveillance, intelligence et liberté le cours des événements. Ce qui nous autoriserait à croire que telle était bien la pensée de Pindare, c'est qu'il lui assigne une supériorité sur les deux autres Parques : τὴν Τύχην ὑπὲρ ἀδελφάς τι ἰσχύειν ; le poète semble par ces mots la substituer d'une façon presque entière dans le gouvernement du monde à la Mœra dont dépendaient toutes choses dans Homère [2].

Mais Pindare fut-il suivi dans cette voie, et Agathé Tyché se transforma-t-elle au point de représenter, sous une forme vivante et personnelle, la Providence dont nous parlons? Il ne le semble pas. Cependant cette idée ne tardera pas à s'exprimer, et c'est même à l'aide du nom de la déesse du bonheur que deux esprits éminents de la seconde moitié du siècle, Euripide et Thucydide, chercheront à la fixer. Mais on dirait que, pour mériter cet honneur, la déesse que célébrait Sophocle ait dû subir une sorte d'épuration, renoncer à ses formes précises et concrètes, à sa personnalité, disparaître en un mot, et se résoudre à jouer le rôle d'une abstraction dans laquelle il ne restera à peu près rien de ce qu'elle était jadis.

Il était inévitable qu'il en fût ainsi. En disparaissant momentanément, Tyché ne fait que subir la transformation

1. Maury, *Religions de la Grece*, I, p. 377.
2. Pausanias VII. 26 *Ἐγὼ μὲν οὖν Πινδάρου τά τε ἄλλα πείθομαι τῇ ᾠδῇ καὶ Μοιρῶν τε εἶναι μίαν καὶ ὑπὲρ ἀδελφάς τι ἰσχύειν.*

par laquelle passent, à mesure qu'approche le IVe siècle, les croyances religieuses des Grecs, et qui réduit presque à néant les vieilles divinités nationales. Dans les quelques années qui séparent la génération d'Eschyle, de Pindare et de Sophocle du commencement du IVe siècle, bien des événements se sont passés qui ont ébranlé la foi religieuse des Grecs. Dès la fin de la guerre du Péloponèse, on aperçoit les traces de ce mouvement. Après la désastreuse expédition de Sicile, on se prit à douter de la puissance des protecteurs divins d'Athènes qui n'avaient rien fait pour sauver leur cité et n'avaient pas pu résister aux armes des Lacédémoniens. Qu'étaient devenues les belles promesses qu'Athèna, par la bouche du plus grave poète de la Grèce, faisait à son peuple favori? « Puisse cette « contrée recueillir tous les fruits d'une juste victoire, « jouir de tous les biens que donne la terre, de ceux que « donnent les flots de la mer, le ciel, l'haleine des vents « soufflant aux beaux jours; que le sol soit fécond, les trou- « peaux abondants; que jamais le temps ne lasse cette pros- « périté; que les générations soient vigoureuses... Quant aux « guerres dont on parle, aux brillantes luttes, je ne cesse- « rai de protéger le renom d'Athènes parmi les hommes [1]. » Or, les campagnes de l'Attique étaient dévastées, et d'Athènes même on apercevait les ouvrages ennemis autour de Décélie; la jeunesse était tombée sous le fer, avait péri au loin dans les carrières de Syracuse ou était réduite en esclavage; Nicias, l'homme pieux par excellence, était mort victime de sa dévotion, de sa superstition, commençait-on à dire tout haut; et les brillantes luttes s'étaient changées en défaites dont la cité de Minerve ne devait plus se relever. Aussi voyons-nous à ce moment les mœurs autoriser à Athènes, contre les dieux de la patrie, sur le théâtre, des attaques que n'aurait pas supportées la génération sérieuse du commencement du Ve siècle. Le jour même où l'on apporta la

1. *Eumenides*, 903, sqq.

nouvelle de la perte de Nicias et de son armée, Hégémon de Thasos se moquait devant le public athénien de la légende et des dieux d'Homère [1]; et les poètes comiques ne tardaient pas à suivre son exemple dans leurs parodies mythologiques [2]. Quand les figures et les types légendaires n'étaient pas ridiculisés, le mal était encore plus grand, car la raison se mettait de la partie et cherchait aux aventures fabuleuses de l'Olympe des explications sensées qui en détruisaient tout le côté merveilleux et divin [3]. Ajoutez à l'influence du théâtre celle des sophistes et des philosophes [4], qui tous s'accordent à battre en brèche par le raisonnement ou le ridicule les croyances populaires : influence plus puissante encore que celle de la scène, quoique plus insaisissable; car elle était continue et s'exerçait surtout sur les natures intelligentes. Socrate lui-même n'agissait-il pas, sans le vouloir, dans le même sens que les sophistes, en éveillant l'esprit d'examen chez ses interlocuteurs, en les amenant à faire subir à leurs idées religieuses l'épreuve à laquelle il soumettait leurs principes moraux? Or, quelle pouvait être la conclusion de leurs réflexions appliquées à ces légendes dont le vrai sens s'était perdu et qui ne tenaient plus debout, sinon la négation complète ou tout au moins le doute? De tous les oisifs qui se plaisaient à ces discussions au coin des rues ou dans les gymnases, combien ne conservaient des leçons du maître qu'une tendance à la chicane et aux raisonnements captieux! L'enseignement des sophistes avait produit Diagoras de Mélos, le poète impie qui brûla

1. Εὐδοκίμει ὁ ἀνὴρ μάλιστα ἐν ταῖς παρῳδίαις καὶ περιβόητος ἦν λέγων τὰ ἔπη πανούργως καὶ ὑποκριτικῶς, καὶ διὰ ταῦτα σφόδρα παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις εὐδοκίμει. Ἐν δὲ τῇ Γιγαντομαχίᾳ οὕτω σφόδρα τοὺς Ἀθηναίους ἐκήλησεν, ὡς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ πλεῖστα αὐτοὺς γελάσαι, καίτοι ἀγγελθέντων αὐτοῖς ἐν τῷ θεάτρῳ τῶν γενομένων περὶ Σικελίαν ἀτυχημάτων, κτλ. (Athénée, IX, 407 A.)

2. Voir J. Denis, la *Comedie grecque*, II, ch. XVIII.

3. La métamorphose de Niobé, par exemple, était présentée simplement comme une manière d'exprimer son saisissement muet et son attitude épouvantée.

4. Protagoras arrive à Athènes vers 450; Anaxagore la quitte en 431; le système de Démocrite y fait son apparition dans les commencements de la guerre du Péloponèse.

son vieil Héraklès pour faire cuire ses raves [1]; Socrate dut avoir beaucoup de disciples semblables, et parmi ceux qui l'écoutaient, les Phidippide et les Strepsiade furent sans doute pour le moins aussi nombreux que les Xénophon et les Platon.

Que devenait au milieu de ce mouvement des esprits entraînés vers le scepticisme et le mépris des traditions religieuses, la croyance aux dieux personnels d'Homère, d'Eschyle, de Sophocle; quelle valeur conservaient, aux yeux de la raison, ces images autrefois vénérées et desquelles on faisait dépendre le salut de l'État? Elles n'avaient plus d'autre valeur qu'une valeur artistique et décorative, et l'art lui-même qui eût pu contribuer, en respectant leurs formes consacrées, à maintenir encore longtemps présents à l'âme en même temps qu'aux yeux les traits des dieux de la Grèce, l'art au IVe siècle abandonne aussi les types traditionnels des divinités. Il remplace la sévérité et la sobriété d'autrefois par une grâce toute mortelle; Aphrodite n'est plus qu'un moulage de Phryné et n'exprime plus que la volupté et le désir, Dionysos n'est plus l'être mystérieux qui meurt et qui renaît; il revêt les formes délicates d'un éphèbe dans sa fleur.

Pas plus que les autres divinités, Tyché ne put rester à l'abri de ces influences si multiples et si puissantes. La satire dont Hégémon de Thasos et les autres auteurs de parodies ébranlaient l'autorité des habitants de l'Olympe et des héros légendaires, l'effleura à son tour. Elien raconte qu'un peintre, ayant à faire le portrait de Timothée, fils de Conon, l'avait représenté par raillerie dormant profondément dans sa tente pendant que Tyché, planant dans les airs au-dessus de lui, travaillait à sa place et ramassait dans un filet, comme des poissons à la pêche, les villes qu'il avait conquises pour Athènes [2]. Dirigée contre la modestie du général qui

1. Ἵνα τὰς γογγύλας ἕψοι κατακόπτων τὸ τοῦ Ἡρακλέους ξόανον (Athenag. Πρεσβεία περὶ Χριστ. 5.)
2. Elien. *Variæ Historiæ*, XIII, 43.

attribuait tous ses succès à la chance, la plaisanterie atteignait du même coup Agathé Tyché et son humeur par trop bienveillante, à laquelle d'ailleurs on commençait à ne plus se fier beaucoup.

Mais nulle part les changements apportés à la conception de Tyché par la révolution intellectuelle qui s'accomplit à cette époque ne se saisissent aussi clairement que dans Euripide. Contemporain de Sophocle et même mort après lui, Euripide, comme on l'a souvent remarqué, appartient plutôt cependant à la génération suivante par ses idées et par le tour de son esprit. Élève des sophistes qui se donnent rendez-vous à Athènes dès le commencement de la guerre de Péloponèse, il partage leur scepticisme à l'endroit des traditions religieuses qu'il attaque et dénature dans ses drames de toutes les façons; comme Protagoras son ami, dont il fut peut-être le premier à connaître le livre sur les dieux [1], il fait de l'homme la mesure de tout et ramène à son niveau tous les personnages divins ou héroïques. On sent cependant chez lui le besoin de remplacer la foi disparue par des croyances plus certaines et plus raisonnables; plus sincère que les sophistes, il ne fait pas du doute le dernier mot de la philosophie et de la dialectique; il cherche avec une ardeur qui témoigne du fond religieux qu'il y avait encore en lui une solution satisfaisante sur le monde et la divinité, sur les rapports de l'homme et des dieux. Dans les derniers temps de sa vie, il étudie les œuvres d'Anaxagore, qui du moins lui donnent, à l'encontre des théories négatives des sophistes, un système positif. Mais ce système, naturaliste avant tout, ne put lui suffire, et jusqu'à sa mort son âme inquiète et mélancolique flotta indécise sans s'arrêter définitivement à rien. Outre cette disposition d'esprit qui le portait à ne considérer dans les choses que les côtés tristes et à n'en goûter que les amertumes, Euripide eut une

1. Diog. Laerte, IX ch 8, 5 : ἀνέγνω δ' Ἀθήνησιν ἐν τῇ Εὐριπίδου οἰκίᾳ, ἢ ὥς τινες, ἐν τῇ Μεγακλείδου, ἄλλοι δ' ἐν Λυκείῳ.

existence troublée par les soucis et les chagrins domestiques, et l'on peut dire que le bonheur fut pour lui une chose inconnue. Son art même, auquel il avait voué sa vie, les agitations d'une ville tout occupée d'une guerre désastreuse l'empêchèrent de l'exercer en paix; obligé de quitter sa ville natale, de mettre son talent au service d'un prince étranger, il mourut dans un exil que les circonstances politiques lui avaient rendu nécessaire, et sa vie lamentable eut une fin plus tragique encore peut-être qu'aucune des catastrophes qui terminent ses drames [1].

Aussi ne faut-il point chercher dans les œuvres d'Euripide la déesse du bonheur célébrée par Sophocle, son heureux rival. Chez lui, Tyché est encore parfois personnifiée, mais plutôt comme une déesse méchante, comme le malheur même : « Je suis le fils de Tyché », s'écriait l'Œdipe de Sophocle, et sa confiance dans la bonté de sa déesse favorite l'amenait à se croire à l'abri de tout danger. « Hélas, hélas « y eut-il jamais un être plus malheureux que toi! » dit à Hécube son vainqueur Agamemnon, touché de pitié à la vue de cette pauvre esclave sans enfants, qui fut reine puissante et mère glorieuse. « Il n'y en a point, répond Hécube, « si ce n'est le malheur même, τὴν τύχην αὐτήν. » [2] C'est à cette même Tyché, personnification du malheur, qu'Althée, mère de Méléagre, adresse ses remercîments ironiques au moment de se pendre après avoir fait périr son fils en brûlant le tison fatal [3]. Même quand le poète emploie τύχη dans l'acception d'un nom commun, le mot a chez lui le plus souvent le sens de malheur, d'événement funeste.

La Tyché uniquement favorable et bienveillante lui est-elle tout-à-fait inconnue? « C'est de ton bras et de la Fortune

1. Voir sur les circonstances de la mort d'Euripide, T. Bergk *Griech. Liter.* t. III, p. 483 et la note.
2. Le jeu de mots est intraduisible :
Agam. : Φεῦ, φεῦ, τίς οὕτω δυστυχὴς ἔφυ γυνή;
Hec.: Οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ τὴν τύχην αὐτὴν λέγοις. *Hécube* v. 774. τύχην est ici proprement le malheur personnifié dans Tyché.
3. *Fragm. d'Eurip.* (Didot p. 750) : ὁρᾷς σὺ νῦν δὴ μ'ὡς ἐπράυνας, Τύχη.

« qu'il dépend uniquement de te rendre le palais et les états « de ton père », dit un ami à Oreste avant le meurtre de Clytemnestre [1]. « Pour ce qui est d'Egisthe », dit aussi Oreste à sa sœur, « la Fortune favorisera mon entreprise. — *Electre :* « Puisse-t-elle nous seconder tous deux » [2]. Mais on peut hésiter à reconnaître ici l'Agathé Tyché, quand on rapproche ces passages d'autres beaucoup plus importants et plus explicites, où semble exprimée la véritable opinion du poète sur la nature de Tyché et sur la part qu'on doit lui attribuer dans les affaires humaines. Le héraut Talthybius vient faire à Hécube le récit de la mort de sa fille Polyxène. Il s'adresse au chœur : « Jeunes filles de Troie, où trouverai-je « Hécube, celle qui fut la reine d'Ilion? » *Le chœur:* « La voici « près de toi, Talthybius, couchée sur la terre et enveloppée « dans ses vêtements. — *Talthybius :* ô Zeus que penser? « Est-il vrai que tu veilles sur les hommes, ou bien *n'est-ce « qu'une opinion vaine et mensongère, quand nous croyons « qu'il y a des dieux, et Tyché préside-t-elle à toutes les « affaires des hommes?* » [3]. On reconnaît dans la forme interrogative donnée à la pensée l'état de doute et d'incertitude habituel à l'âme d'Euripide. Mais, quoi qu'il en soit, ce n'est plus ici l'Agathé Tyché de Sophocle, opposée au dieu clairvoyant et sage; Tyché est devenue purement et simplement le hasard, c'est-à-dire quelque chose d'indéterminé et d'insaisissable, sans corps ni figure; elle a perdu toute personnalité, elle n'a plus rien de divin; on a tort de croire qu'il y a des dieux, dit en propres termes le poète; et aux dieux, il oppose un être qui n'est pas de leur nature, qui n'a rien de commun avec eux et qu'il ne peut ni ne veut définir : le hasard.

Est-ce là l'opinion définitive d'Euripide? Tyché, entendue

1. *Electre* v. 610.
2. *Ibid* v. 648.
3. *Hécube* v. 488, sqq. Cf. *Cyclope*, 601 :
ἢ τὴν τύχην μὲν δαίμον' ἡγεῖσθαι χρεών,
τὰ δαιμόνων δὲ τῆς τύχης ἐλάσσονα;

comme le hasard abstrait, lui a-t-elle fourni enfin la solution du problème du monde, que son âme poursuit sans cesse? La solution en ce cas serait bien triste, si même c'en est une; car déclarer que le hasard gouverne le monde, c'est déclarer qu'il n'est point gouverné du tout. Aussi Euripide corrige-t-il ailleurs ce qu'un semblable système aurait d'absolu et de vide. Il accepte l'intervention du hasard dans le monde, mais à ses yeux cette action se renferme en de certaines limites qu'il détermine assez nettement dans un passage de son *Electre*. Oreste vient de tuer Egisthe; sa sœur l'accueille avec des transports de joie, et veut qu'il ceigne ses cheveux d'une couronne qu'elle a elle même tressée; mais il réprime cette exaltation et fait à sa sœur une pieuse et modeste remontrance : « Ce sont les dieux d'abord, Electre, que tu « dois regarder comme les auteurs de ces événements (τύχης); « loue-moi en second lieu comme le ministre des dieux et « des circonstances (τύχης) [1] ». Il me semble, sous ce ton grave et religieux, saisir les sentiments personnels du poète. En niant les dieux et en proclamant la toute puissance du hasard, Euripide ne faisait que répéter ce que disaient les sophistes dont il s'était nourri. Mais ici, il est lui-même. Athée lorsqu'il s'agit des dieux traditionnels de la Grèce, de leurs légendes et de leurs oracles, il a en réalité des sentiments de piété que n'ont pu complètement faire disparaître les arguments de son ami Protagoras; il croit en une puissance supérieure et divine et ramène à son action les événements de la vie. Cette puissance est ici désignée par θεούς; elle préside à toutes choses d'une manière générale, et, dans les cas particuliers, c'est elle qui produit un ensemble de circonstances dont l'homme doit ensuite tirer parti, s'il le peut. Cet ensemble de circonstances amenées par une volonté supérieure, c'est précisément ce qu'il appelle

1. *Electre* 890 :

Θεοὺς μὲν ἡγοῦ πρῶτον, Ἠλέκτρα, τύχης
ἀρχηγέτας τῆσδε, εἶτα κἀμ' ἐπαίνεσον,
τῶν θεῶν τε τῆς τύχης θ' ὑπηρέτην.

τύχη. « La divinité », dit-il ailleurs dans un fragment d'une pièce perdue, « abandonne à la Fortune le gouvernement des « petites choses » [1]. C'est au fond la même idée sous une autre forme; les petites choses, ce sont les circonstances qui permettent à l'homme d'agir et de réussir s'il sait en profiter, et qui font échouer ses desseins s'il les néglige [2]. Ainsi entendue, Tyché ne serait autre chose que les manifestations de la Providence; mais ce rôle de Providence, ce n'est point Tyché qui le remplit; Tyché même n'existe plus, elle n'est plus un être concret et divin, elle a perdu toute personnalité, elle n'est plus rien qu'un mot servant à expliquer ce qui semble inexplicable à ramener les faits du hasard, les choses accidentelles, à une volonté supérieure qui en est la cause.

L'étude de l'histoire, entreprise avec une méthode toute nouvelle, et le spectacle des événements contemporains amenèrent un autre penseur de la même époque. Thucydide, à concevoir à peu près de la même façon le rôle de la Fortune dans la direction du monde. A ses yeux, les révolutions politiques ne sont plus, comme pour Hérodote, l'œuvre « d'un pouvoir supérieur dont le joug étendu pareillement « sur les grands et les petits états, les rend tous égaux devant « l'histoire » [3]. En admettant l'intervention incessante et directe de la divinité, Hérodote sans doute donnait à son œuvre une grandeur, une unité morale, une gravité toutes particulières; mais il s'épargnait aussi la partie la plus ardue de la tâche de l'historien, qui est la recherche des causes. Cette recherche fait, au contraire, l'objet des préoccupations constantes de Thucydide et constitue à ses yeux l'une des conditions les plus importantes de l'exactitude historique. Mais il n'admet pas le merveilleux : les causes naturelles lui suffisent; il trouve dans la condition géographique, économique

1. Eurip. *Fragm.* 945 Edit. Didot.
2. Cf. dans les *Phéniciennes*, le vers 424 ; *ὁ δαίμων μ'ἐκάλεσεν πρὸς τὴν τύχην*, dit Polynice en parlant de Loxias. Jocaste répond : *σοφὸς γὰρ ὁ θεός*. Cf. un chœur d'*Hippolyte* (v. 1104 sqq.) et la note de l'édition Weil sur le passage.
3. Tournier *Némésis*, p. 144.

et militaire des cités, dans l'état moral des peuples, dans leurs aptitudes particulières et dans leurs passions mêmes, dans la sagesse et la prévoyance des chefs de l'Etat ou des généraux d'armées, des explications simples et lumineuses des faits qu'il expose. Cependant, il rencontre souvent dans son récit des événements que l'intelligence était impuissante à prévoir, contre lesquels la volonté la plus énergique ne pouvait rien, auxquels on est forcé de se soumettre sans pouvoir rien y modifier, et qui suffisent à changer l'issue d'une bataille et les destinées d'une nation. La cause de ces événements quelle est-elle? Est-il possible à l'homme de l'atteindre? De l'atteindre, non peut-être; mais il est toujours possible de lui donner un nom sous lequel chacun pourra, suivant sa fantaisie, supposer telle force qu'il lui plaira. C'est ce que fait Thucydide, et cette cause inconnue, il l'appelle τύχη. Ce mot pour lui ne recouvre pas une personnalité concrète; la traduction exacte serait « *ce qui arrive contre toute prévision.* » C'est l'auteur lui-même qui en donne cette définition. « Il se peut », fait-il dire à Périclès, dont les idées sont le plus souvent les siennes, « que les événements, « ainsi que les pensées de l'homme, suivent une marche ir- « rationnelle; c'est pour cela que nous imputons à la For- « tune (τὴν τύχην) ce qui trompe nos calculs » [1]. L'homme n'est pas maître de cette force capricieuse et insaisissable; il ne peut en aucune façon la diriger. « Il n'est au pouvoir « de personne de modérer comme il lui plaît à la fois le « cours de ses désirs et celui des évènements » [2]. Cette pensée est exprimée par Thucydide dans une foule de circonstances et sous les formes les plus diverses. Nicias, après la mort de Cléon et de Brasidas sous les murs d'Amphipolis, veut faire conclure la paix entre Athènes et Sparte; il désirait mettre à couvert sa renommée encore intacte et procurer quelque repos à sa patrie et à lui-même. « Pour cet « effet, il avait besoin d'écarter les dangers et de livrer au « hasard (τύχη) le moins possible; la paix lui était donc indis- « pensable » [1]. — Sur le point de partir pour l'expédition de Sicile, qu'il a combattue de tout son pouvoir, le même Nicias pose aux Athéniens ses conditions; il énumère longuement les précautions à prendre, les armements à faire, les sacrifices à supporter : « Il ne veut s'embarquer qu'en donnant « au hasard le moins possible » [2]. Nous trouvons l'exemple le plus frappant de ces événements extraordinaires, qui déroutent toutes les prévisions, dans l'affaire de Pylos. Le combat s'engage entre les Lacédémoniens et les Athéniens dans les conditions les plus étranges, et Thucydide ne manque pas de faire intervenir ici l'influence de la τύχη : « Les cir- « constances étaient changées au point que les Athéniens « combattaient sur terre, sur une terre laconienne pour re- » pousser les Lacédémoniens arrivant sur des navires; les « Lacédémoniens au contraire venaient sur des vaisseaux « opérer une descente sur leur propre territoire devenu « territoire ennemi » [3].

Ce parti pris de n'admettre jamais dans les événements de l'histoire l'intervention divine, de chercher à tout des causes naturelles, et, quand les faits lui semblent s'écarter d'une marche logique, de recourir au hasard et à l'accident comme explication dernière, a pu faire douter de la piété de Thucydide; on l'a même parfois accusé d'athéisme. L'accusation semble bien mal fondée, quand on lit, entre autres passages, le long dialogue du ve livre entre les habitants de Mélos et les Athéniens qui veulent forcer l'île à sortir de sa neutralité pour embrasser le parti d'Athènes. C'est dans ce passage qu'on trouve exprimée cette idée de Providence dont

1. Thucyd. I, 140 : ἐνδέχεται γὰρ τὰς ξυμφόρας τῶν πραγμάτων οὐχ ἧσσον ἀμαθῶς χωρῆσαι ἢ καὶ τῆς διανοίας τοῦ ἀνθρώπου · διὸπερ καὶ τὴν τύχην ὅσα ἂν παρὰ λόγον ξυμβῇ εἰώθαμεν αἰτιᾶσθαι.
2. Thucyd. VI, 78, οὐ γὰρ οἷόν τε ἅμα τῆς τε ἐπιθυμίας καὶ τῆς τύχης τὸν αὐτὸν ὁμοίως ταμίαν γενέσθαι.

1. Thucydide, V, 16 — Cf. IV, 62; IV, 64.
2. Thucydide, VI, 23. ὅτι ἐλάχιστα τῇ τύχῃ παραδοὺς ἐμαυτὸν βούλομαι ἐκπλεῖν.
3. *Ibid.*, IV, 12. ἐς τοῦτό τε περιέστη ἡ τύχη, ὥστε κτλ.

nous cherchons la trace. Thucydide y expose tout au long la politique cruelle et injuste de ses compatriotes, fondée uniquement sur la force et l'intérêt, pour lui opposer la politique du droit et de la justice, que représentent les Méliens. Suivant son habitude, il n'indique par aucune réflexion personnelle de quel côté penchent ses sympathies; mais il n'est pas indifférent dans le débat. Il prête aux députés athéniens une arrogance et presque un cynisme de langage qui les rendent odieux et aggravent encore leur injustice et leur tyrannie. Le langage des Méliens, au contraire, est plein de mesure, d'équité, de gravité religieuse, et l'impression finale que laisse tout le morceau, c'est que l'auteur est ici du parti du plus faible et que la politique de ce parti est celle qu'il approuve [1]. Il n'est donc pas téméraire de croire que l'auteur lui-même partageait les idées et les sentiments des Méliens et de mettre à son compte les considérations qu'ils opposent aux prétentions d'Athènes. Parmi ces considérations, il en est qui sont d'un ordre purement religieux. Trop faibles pour résister à la puissance d'Athènes, peu certains d'être secourus par leurs alliés les Lacédémoniens, les Méliens font appel à la Providence et s'en remettent à elle du soin de défendre leur cause qui est juste, contre un ennemi qui viole les lois de l'équité : « Nous regardons « comme difficile de lutter contre votre puissance et votre for- « tune; il nous faudrait pour cela des armes égales. Mais nous « avons l'espoir que l'intervention divine (τῇ τύχῃ ἐκ τοῦ θείου) « empêchera notre défaite, car notre cause est juste et la « vôtre est injuste » [2]. Il est évident qu'ici τύχη n'est plus le hasard, c'est-à-dire une force insoumise, aveugle et inconstante; elle dépend de la divinité, elle est, comme dans le

1. Cf. I, ch. 76 où les députés athéniens opposent à la domination tyrannique de Sparte, la domination athénienne plus humaine et plus juste. L'auteur fait gloire à sa patrie de ces principes de justice et d'équité auxquels les circonstances la forcèrent plus tard de renoncer; ce sont les mêmes principes que défendent ici les Méliens.

2. Thucyd. V, 104.

passage d'Euripide que nous citions plus haut, une manifestation de la Providence [1]. Mais ici, pas plus que dans Euripide, ce n'est à τύχη elle-même qu'est attribué ce rôle de Providence. Pour l'historien comme pour le poète, τύχη n'est plus un être concret; ce n'est qu'un ensemble de circonstances produit par la divinité, et elle-même n'a plus rien de divin, excepté la cause qui la produit [2].

Si ce n'est pas sans quelque difficulté que l'on parvient à dégager des œuvres d'Euripide et de Thucydide cette grande idée de la Providence, familière un peu plus tard à la philosophie de Platon; s'il se trouve encore, dans la forme qui la recouvre, un peu de vague et d'embarras, il n'y a pas lieu de s'en étonner. La langue des deux écrivains n'est ici que l'expression des hésitations et des incertitudes où se trouvaient plongés les meilleurs esprits dans ces temps difficiles. Ce dut être en effet, pour quiconque était sincère et réfléchissait, un moment pénible et cruel que cette époque de bouleversement et de transition, où les croyances nationales s'ébranlaient sans que rien de solide vînt encore se substituer à elles dans les âmes. Par quoi remplacer cette foi si commode, d'une précision si grande dans sa liberté, et qui, pour chaque événement et chaque acte de la vie, savait avec exactitude à quel dieu les rapporter, à quelle puissance adresser ses actions de grâces ou ses prières? Les divinités traditionnelles une fois déclarées vaines, à qui s'en remettre du soin des affaires humaines? Car, malgré leurs efforts, les sophistes n'ont pas encore détruit tout sentiment religieux; l'homme ne peut encore se passer d'une force supérieure pour la craindre ou la vénérer. Sans doute, les mystères d'Eleusis, d'une doctrine plus élevée et plus pure que le paganisme populaire, étaient, pour un grand nombre d'âmes tourmentées, un refuge tout prêt. Ils reposaient encore cependant sur les légendes de Déméter, de Dionysos et de

1. *Electre*, 890.

2. Cf. dans Hérodote, l'expression κατὰ συντυχίην θεοῦ ποιεῦντος, *par un coup de fortune auquel la divinité présidait*. (liv. IX, 91.)

Cora, et la saine raison n'y pouvait être entièrement dupe de l'imagination et du spectacle, ni faire le départ exact de ce qu'il fallait en accepter ou en rejeter. Le respect qu'ils avaient inspiré jadis commençait d'ailleurs à décroître, depuis que leur secret impénétrable avait été violé par un poète gouailleur autrefois convaincu, Diagoras de Mélos [1], et qu'Alcibiade en avait parodié les cérémonies. S'adressait-on à la philosophie? De ce côté encore on était le plus souvent déçu. Les théories de l'école ionienne et de l'école éléate, encore peu répandues d'ailleurs et confinées dans des villes lointaines, n'entretenaient leurs disciples que de physique. La secte de Pythagore était une association fermée, une sorte de confrérie, dont la doctrine était tenue soigneusement cachée et s'exprimait à dessein dans un langage symbolique qui la rendait tout-à-fait inaccessible aux profanes. On commençait à connaître davantage le système d'Anaxagore, positif et précis, qui parlait d'une intelligence supérieure qui règle tout. Mais cette précision même était bien peu rigoureuse. Anaxagore en proclamant l'*Esprit* comme cause première du monde ne s'en servait lui-même que quand il ne pouvait faire autrement [2], et Socrate, dans le *Phédon*, se plaint d'en avoir vainement cherché la trace dans les écrits du philosophe qui promettait d'expliquer tout par son moyen [3]. D'ailleurs, ce sont encore les problèmes de l'univers cosmique que le νοῦς est appelé à résoudre, et il n'est pas bien sûr qu'il ait été doué, par son auteur même, d'une personnalité bien vivante [4]. Mais les faits de l'ordre moral, qui nous intéressent de plus près, qui donc

1. On lui intenta un procès (Aristoph. *Oiseaux*, 1072; *Grenouilles*, 320); il fut banni d'Athènes et se réfugia dans le Péloponèse (Suidas, s. v. Διαγόρας.)

2. Zeller, *Philosophie des Grecs*, traduction Boutroux II, p. 408.

3. *Phédon*, ch. 47. Aristote fait la même remarque *Physique* II, 8; *Metaph.* I, 4, 985 a.

4. Zeller : « Il n'y a pas trace chez lui (Anaxagore) d'un gouvernement divin des choses, de cette croyance à la Providence qui eut une si grande importance aux yeux de philosophes tels que Socrate, Platon et les stoïciens ». (Ouvrage cité p. 409.)

les régit? Qui s'occupe de l'homme lui-même, de sa destinée et de son bonheur? Pour tous ceux qui pensaient et doutaient et voulaient sortir de leur doute, deux partis seulement se présentaient : se remettre docilement entre les mains de Socrate et chercher avec lui, — ceux qui eurent ce courage et qui purent comprendre leur maître sublime furent les heureux, — ou bien, ce dont peu étaient capables, faire comme Socrate lui-même : s'élever au-dessus des préjugés et des systèmes, chercher à s'expliquer par le seul secours de leur raison le gouvernement du monde.

On ne peut dire d'Euripide qu'il fût absolument de ces derniers. L'influence des sophistes apparaît dans ses pièces avec trop d'évidence pour qu'on soit tenté de la nier [1]. Mais d'un autre côté, les auteurs contemporains nous signalent entre Socrate et lui une affinité d'esprit dont la comédie sut tirer parti pour le combattre, et à laquelle il dut de rester lui-même, de ne pas perdre son originalité, malgré ses relations avec les sophistes. Bien qu'il accepte en plus d'un endroit leurs théories et les reproduise sur la scène, il se distingue d'eux, du moins, par la sincérité avec laquelle il cherche à se retrouver au milieu des opinions contradictoires, et surtout par le tourment réel que lui causèrent ses incertitudes. Quand il affirme passionnément l'inanité des dieux, sa passion même est un indice de son ardent désir de croire, et son vers retentit plutôt comme le cri de douleur d'une âme désespérée de son doute que comme une affirmation définitive. « On dit « qu'il y a des dieux dans le ciel? Non il n'y en a pas, si l'on « veut enfin renoncer à répéter stupidement un vieux conte [2] ». C'est ainsi que s'exprimait dans une de ses tragédies perdues son Bellérophon, nature généreuse et d'une mélancolie vio-

1. L'influence d'Anaxagore surtout et de son système naturaliste semble évidente, principalement dans les dernières pièces d'Euripide : les *Troyennes*, *Hélène*, *Melanippe*. Voir Bergk, *Griech. Liter*. III, p. 469 sqq. Bergk admet qu'Euripide a pu avoir des relations avec Socrate bien qu'ils aient des tendances opposées.

2. Fragm. du *Bellérophon*.

Cora, et la saine raison n'y pouvait être entièrement dupe de l'imagination et du spectacle, ni faire le départ exact de ce qu'il fallait en accepter ou en rejeter. Le respect qu'ils avaient inspiré jadis commençait d'ailleurs à décroître, depuis que leur secret impénétrable avait été violé par un poète gouailleur autrefois convaincu, Diagoras de Mélos [1], et qu'Alcibiade en avait parodié les cérémonies. S'adressait-on à la philosophie? De ce côté encore on était le plus souvent déçu. Les théories de l'école ionienne et de l'école éléate, encore peu répandues d'ailleurs et confinées dans des villes lointaines, n'entretenaient leurs disciples que de physique. La secte de Pythagore était une association fermée, une sorte de confrérie, dont la doctrine était tenue soigneusement cachée et s'exprimait à dessein dans un langage symbolique qui la rendait tout-à-fait inaccessible aux profanes. On commençait à connaître davantage le système d'Anaxagore, positif et précis, qui parlait d'une intelligence supérieure qui règle tout. Mais cette précision même était bien peu rigoureuse. Anaxagore en proclamant l'*Esprit* comme cause première du monde ne s'en servait lui-même que quand il ne pouvait faire autrement [2], et Socrate, dans le *Phédon*, se plaint d'en avoir vainement cherché la trace dans les écrits du philosophe qui promettait d'expliquer tout par son moyen [3]. D'ailleurs, ce sont encore les problèmes de l'univers cosmique que le νοῦς est appelé à résoudre, et il n'est pas bien sûr qu'il ait été doué, par son auteur même, d'une personnalité bien vivante [4]. Mais les faits de l'ordre moral, qui nous intéressent de plus près, qui donc

1. On lui intenta un procès (Aristoph. *Oiseaux*, 1072; *Grenouilles*, 320); il fut banni d'Athènes et se réfugia dans le Péloponèse (Suidas, s. v. Διαγόρας.)

2. Zeller, *Philosophie des Grecs*, traduction Boutroux II, p. 408.

3. *Phédon*, ch. 47. Aristote fait la même remarque *Physique* II, 8; *Métaph.* I, 4, 985 a.

4. Zeller : « Il n'y a pas trace chez lui (Anaxagore) d'un gouvernement divin des choses, de cette croyance à la Providence qui eut une si grande importance aux yeux de philosophes tels que Socrate, Platon et les stoïciens ». (Ouvrage cité p. 409.)

les régit? Qui s'occupe de l'homme lui-même, de sa destinée et de son bonheur? Pour tous ceux qui pensaient et doutaient et voulaient sortir de leur doute, deux partis seulement se présentaient : se remettre docilement entre les mains de Socrate et chercher avec lui, — ceux qui eurent ce courage et qui purent comprendre leur maître sublime furent les heureux, — ou bien, ce dont peu étaient capables, faire comme Socrate lui-même : s'élever au-dessus des préjugés et des systèmes, chercher à s'expliquer par le seul secours de leur raison le gouvernement du monde.

On ne peut dire d'Euripide qu'il fût absolument de ces derniers. L'influence des sophistes apparaît dans ses pièces avec trop d'évidence pour qu'on soit tenté de la nier [1]. Mais d'un autre côté, les auteurs contemporains nous signalent entre Socrate et lui une affinité d'esprit dont la comédie sut tirer parti pour le combattre, et à laquelle il dut de rester lui-même, de ne pas perdre son originalité, malgré ses relations avec les sophistes. Bien qu'il accepte en plus d'un endroit leurs théories et les reproduise sur la scène, il se distingue d'eux, du moins, par la sincérité avec laquelle il cherche à se retrouver au milieu des opinions contradictoires, et surtout par le tourment réel que lui causèrent ses incertitudes. Quand il affirme passionnément l'inanité des dieux, sa passion même est un indice de son ardent désir de croire, et son vers retentit plutôt comme le cri de douleur d'une âme désespérée de son doute que comme une affirmation définitive. « On dit « qu'il y a des dieux dans le ciel? Non il n'y en a pas, si l'on « veut enfin renoncer à répéter stupidement un vieux conte [2] ». C'est ainsi que s'exprimait dans une de ses tragédies perdues son Bellérophon, nature généreuse et d'une mélancolie vio-

1. L'influence d'Anaxagore surtout et de son système naturaliste semble évidente, principalement dans les dernières pièces d'Euripide : les *Troyennes*, *Hélène*, *Mélanippe*. Voir Bergk, *Griech. Liter.* III, p. 469 sqq. Bergk admet qu'Euripide a pu avoir des relations avec Socrate bien qu'ils aient des tendances opposées.

2. Fragm. du *Bellerophon*.

lente, qui s'irrite des contradictions qui naissent dans son âme. Mais Bellérophon ne s'en tenait pas à cette négation suprême : il tentait d'explorer par lui-même le sanctuaire inaccessible de la divinité et s'élevait sur les ailes de son cheval merveilleux jusqu'au séjour de Jupiter, au risque d'en retomber foudroyé. Sous Bellérophon se cache peut-être le poète lui-même confiant le secret de ses souffrances morales à des vers d'une forme énergique qui ne lui est pas habituelle, et qui nous est un garant de sa sincérité. C'est à cette sincérité qu'Euripide dut d'échapper parfois à l'influence de Protagoras et des autres, de retrouver au fond de lui-même ces sentiments de piété qu'y avaient laissés en germe les entretiens d'Anaxagore et de Socrate, cette foi qui lui dicte les beaux vers de l'*Electre* que nous citions tout à l'heure. Quant à Thucydide, il faut l'admirer d'avoir su s'affranchir des superstitions et des erreurs qui l'entouraient, et d'avoir, par la seule force de ses méditations personnelles, trouvé, du problème éternel de la Providence, une solution d'une si grande élévation morale. En définitive, on ne voit pas ce qu'ont découvert de mieux jusqu'ici, dans cet ordre d'idées, la philosophie et la religion modernes. Si même l'on y regarde de près, cette Providence qui limite son action au maintien des lois générales du monde, qui s'abstient d'intervenir dans les cas particuliers d'une manière directe et se contente de produire un ensemble de circonstances au milieu desquelles notre intelligence et notre liberté peuvent encore pleinement s'exercer, sauvegarde notre dignité beaucoup mieux que la doctrine qui voit la main de Dieu partout, qui rapporte à ses décisions les moindres de nos aventures, qui ne laisse passer aucune de nos afflictions, aucune de nos joies, sans y signaler un châtiment ou une récompense envoyés par un être invisible attaché à chacun des pas de chacun d'entre nous.

CHAPITRE V

TYCHÉ ET L'IDÉE DE HASARD.

Développement de Tyché reprenant sa forme concrète et personnelle pour représenter l'idée de hasard. — La Fortune dans Démosthène. — La Fortune générale de l'humanité, la Fortune des cités, les Fortunes individuelles. — Ces différentes Fortunes ne sont pas des abstractions, mais sont réellement des êtres divins distincts les uns des autres. — Conséquences politiques et morales de la croyance à la Fortune. Restrictions apportées par les Grecs dans la vie pratique à la théorie de la Fortune ; pour eux, elle n'est pas incompatible avec la responsabilité morale et l'action. Elle a favorisé le développement des sentiments d'humanité, d'égalité, de résignation dans le malheur ; elle semble parfois confondue avec la Providence personnelle.

A peu près résolue pour Thucydide, la question de la Providence l'était aussi pour le vulgaire, mais d'une autre façon. On ne peut, en effet, supposer avec vraisemblance que les opinions religieuses et philosophiques de ce penseur profond eussent cours généralement à son époque dans le monde grec. En cela, comme dans sa méthode historique, Thucydide avait devancé son siècle. Quant à Euripide, il vécut à l'écart, dans la société de ses livres, et bien que son théâtre soit rempli d'allusions aux évènements de son pays il ne prit jamais une part active aux affaires publiques : aussi les idées et théories qu'il exprime par la bouche de ses héros sont-elles surtout personnelles, et il est à croire que le peuple, qui les entendait au théâtre, souvent ne les partageait point, et quelquefois ne les comprenait pas. Cette abstraction notamment, par laquelle l'historien et le poète conciliaient la liberté humaine et la puissance divine et s'expliquaient à eux-mêmes la contradiction apparente entre les hasards de notre destinée et les lois éternelles du monde moral, ne pouvait

être saisie du grand nombre. Pour remplacer ses dieux déchus, il fallait à la foule une divinité aussi personnelle et aussi vivante que celles qu'elle repoussait, une divinité à laquelle elle pût adresser un culte. Le besoin d'un culte, qui est loin d'être l'indice du véritable sentiment religieux, et qui peut très bien se concilier même avec l'athéisme, se manifeste à cette époque par l'introduction et l'extension rapide des associations dévotes qui, dans leurs pratiques tantôt clandestines et tantôt reconnues par la loi, célèbrent les mystères des divinités étrangères. Les thiases de Sabazios, de l'Aphrodite syrienne, de la Mère des dieux, d'Isis, de Sérapis et de beaucoup d'autres encore, accueillent les femmes et les esclaves qu'excluait le culte officiel de la cité [1], et les progrès péniblement accomplis par la conscience religieuse durant de longs siècles d'efforts semblent sur le point d'être anéantis. Pour cette foule ignorante et superstitieuse, la déesse Tyché loin de disparaître prend tous les jours, sous une forme concrète et personnelle, une importance nouvelle; mais ce n'est ni comme déesse du bonheur, ni comme manifestation de la Providence. Elle n'est plus que le hasard abstrait érigé en personne divine. Aucune divinité ne pouvait trouver plus de faveur auprès de tous ceux qui, dans la génération nouvelle, n'avaient recueilli, du mouvement des esprits au IVe siècle, que l'athéisme tout en conservant le vieux fonds de la superstition d'autrefois. Combler, au moyen de cet être indéterminé et sans consistance, le vide qui envahissait progressivement le ciel, n'était-ce pas, en effet, laisser subsister le vide en ayant l'air de le remplir? L'incrédulité la plus entière pouvait à merveille s'accommoder d'une divinité qui était la négation même de toute divinité ; et affirmer le règne absolu du hasard, c'était finir de ruiner ce qui pouvait encore rester debout des principes divins qu'avait si longtemps abrités l'Olympe. D'un autre côté, comme il est bien établi que le hasard n'est rien, on ne

1. Voir Foucart, *Associations religieuses chez les Grecs*, p. 5, sqq. et p. 16.

s'engageait à rien en lui donnant un nom, un visage, des formes précises ; on créait seulement pour l'imagination de ceux qui, tout en ne croyant plus à rien, ne pouvaient toutefois se passer des pratiques du culte, une image creuse et vaine devant laquelle les âmes pusillanimes pouvaient encore se prosterner, craindre et espérer.

On ne saurait déterminer avec quelque précision à quelle époque la déesse Fortune, pour l'appeler de son nom le plus habituel, fit son apparition dans le monde grec. Déjà au Ve s. Diagoras de Mélos l'oppose aux vains fantômes de l'Olympe et commence un de ses dithyrambes en disant que tout est gouverné par elle [1]; dès cette époque, son culte prend des proportions importantes et elle tend déjà à remplacer les divinités traditionnelles dans les croyances religieuses des Grecs. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, l'opinion personnelle de Thucydide sur le gouvernement des affaires humaines. Mais, philosophe et dénué de tout préjugé quand il parle pour son propre compte, Thucydide, quand il fait parler les autres, leur laisse souvent, tout en leur prêtant la forme de son style, leurs idées et leurs croyances, et respecte leur caractère. Son œuvre est un tableau fidèle de l'état moral de ses contemporains aussi bien qu'une peinture exacte de l'état politique et social des cités grecques, et nous pouvons juger d'après les discours qu'il fait tenir à ses personnages, combien déjà à cette époque était populaire la déesse Fortune. Il y est sans cesse question de cet être incertain, élément perturbateur de la vie des individus et de l'existence des États, que tous redoutent et que tous adorent, que chacun souhaite d'avoir pour soi, comme si la vie n'était qu'une partie de jeu engagée, où la chance l'emporte sur l'habileté des joueurs. Avoir la Fortune de son côté passe pour un grand bonheur dont on se hâte de profiter en prévision des revers que peut amener son incons-

1. Fragm. 2 de Diagoras, dans les *Lyriq. Gr.* de Bergk.

tance. Nicias « le plus heureux des généraux de ce siècle » [1], veut mettre son bonheur à couvert. On lui fait presque un mérite personnel de cette faveur de la déesse, et c'est sur elle, presque autant que sur ses talents militaires, que comptent les Athéniens pour mener à bien l'expédition de Sicile : « Ma jeunesse et mon extravagance prétendue ont su, par « des discours convenables, gagner à votre cause la masse des « Péloponésiens, » dit Alcibiade en réponse au discours de son adversaire ; « maintenant donc ne craignez rien de ces mêmes « qualités ; mais tandis que je les possède et *que la Fortune « semble favoriser Nicias,* profitez des services que nous pou- « vons vous rendre » [2]. — « Il est difficile, nous le savons, de « lutter contre votre Fortune [3] », disent les Méliens aux députés d'Athènes, en invoquant contre cette force aveugle la protection de la Providence. Une armée, une cité abandonnée de la Fortune est perdue ; c'est un des arguments qu'emploie Gylippe pour décider les Syracusains à en finir avec la flotte d'Athènes : « En présence d'un pareil désarroi, et « puisque la Fortune de nos plus cruels ennemis se livre elle- « même à nous, fondons sur eux avec fureur » [4].

C'est donc une croyance déjà généralement reçue vers la fin du ve siècle que le gouvernement du monde par la déesse Fortune. Une fois adopté, le culte nouveau fit des progrès rapides, et, à la fin du IVe siècle, il a pris à côté des dieux officiels reconnus par l'Etat, une place très considérable dans les croyances et les pratiques journalières du peuple grec. On invoque encore « tous les dieux et toutes les déesses » par habitude, par une sorte de ressouvenir de la gravité et de la foi sincère des ancêtres, mais on ne leur attribue pas dans les affaires de ce monde un rôle bien actif, et chaque

1. Thucyd. V, 16.
2. Thucyd. VI, 17.
3. Thucyd. V, 104.
4. *Id.*, VII, 68. Ce passage est le seul, dit M. Classen, éditeur de Thucydide, où se trouve mentionnée une Fortune des hommes particuliers et des cités. Cela n'est pas tout-à-fait exact, comme on le voit par les passages que nous venons de citer, et qui ne sont pas les seuls où il soit question de la déesse.

fois qu'il s'agit de justifier une défaite, d'expliquer un bonheur inespéré ou surprenant, c'est principalement à la déesse Fortune qu'on a recours. Cet état d'esprit nous est exactement dépeint dans les œuvres du grand orateur de la fin du IVe siècle. « Avant tout ô Athéniens, je supplie tous « les dieux et toutes les déesses de vous inspirer à mon « égard une bienveillance égale à l'amour que je ressens « moi-même pour la ville et pour vous tous. » Tel est le début du débat décisif dans lequel Démosthène se propose de justifier aux yeux de ses concitoyens la politique de toute sa vie, la résistance énergique à Philippe, l'alliance avec Thèbes autrefois rivale et ennemie d'Athènes. La harangue se termine par une prière aussi solennelle et aussi pieuse que l'invocation du début : « O vous tous, dieux, empêchez « que ces choses s'accomplissent. Ah ! bien plûtôt inspirez à « ces hommes des idées et des sentiments meilleurs ; mais s'ils « sont incurables, faites que seuls ils trouvent la mort, la « mort avant le temps, soit sur terre, soit sur mer ; quant à « nous, puissiez-vous nous délivrer le plus promptement « possible des craintes qui sont suspendues sur nos têtes et « assurer notre salut [1] ». Il n'est guère possible de prendre un ton plus religieux et plus grave, et qui rappelle mieux les formules consacrées des siècles où la foi était vive encore. Mais précisément le malheur c'est peut-être qu'il les rappelle trop. On retrouve dans l'invocation de l'exorde les termes même dont Ctésiphon s'était servi dans son décret pour justifier l'honneur décerné à Démosthène [2], et au fond cette admirable prière n'est qu'un artifice oratoire par lequel Démosthène affirme, d'une manière indirecte, ses droits à la couronne que lui a votée le peuple. Sa malédiction de la fin est-elle plus sincère ? N'y a-t-il pas là des mots que l'orateur répète parce que l'oreille du peuple qui l'écoute était habi-

1. Démosth. *Discours sur la Couronne*, 1 et 324 (Edit. Weil).
2. Le décret disait : ἐπειδὴ διατελεῖ Δημοσθένης ὁ Δημοσθένους παρ' ὅλον τὸν βίον εὔνοιαν εἰς τὴν πόλιν ἐπιδεικνύμενος κτλ. (περὶ στεφ., ἑτέρα ὑπόθεσις ligne 35, édit. Weil).

tuée à les entendre prononcer dans des circonstances solennelles contre de grands criminels, contre des traîtres à la patrie, et que par conséquent ils devaient produire sur l'imagination des auditeurs un puissant effet en les amenant sans qu'ils s'en doutassent à confondre dans une pensée commune Eschine, l'adversaire détesté, et les citoyens coupables dont ils avaient coutume de maudire les noms [1]? Eschine nous fournit également des témoignages précieux, où l'on surprend avec plus d'évidence encore, parce qu'il est moins habile que son rival, et que souvent le procédé prend chez lui la place de l'éloquence, combien l'invocation des dieux officiels dans ces discours prononcés devant le peuple était souvent peu sincère et comment elle avait fini par devenir un moyen oratoire. Le souvenir de Minerve, la plus grande des divinités d'Athènes, ne lui inspire qu'un morceau déclamatoire du plus mauvais goût [2], et dans la péroraison de son discours contre Ctésiphon il oublie tout-à-fait les dieux traditionnels; il se livre à des innovations impies dans une froide apostrophe à des divinités abstraites, sans craindre de soulever l'indignation du peuple qui l'écoutait : « Pour moi ô terre, ô soleil, « ô vertu, ô intelligence, ô science qui nous fais distinguer « le bien du mal, j'ai secouru la patrie, j'ai dit [3]. »

Ce qu'il y a de certain c'est que les dieux invoqués par Démosthène au commencement et à la fin de son plaidoyer sont laissés par lui au second plan dans tout le cours de l'argumentation, et que la seule divinité dont il voie et dénonce la main dans les affaires de la république et dans les siennes propres, c'est la Fortune. « Mes décrets, ma politique, mes « conseils, si vous les examinez sans envie, ô Athéniens, « vous n'y trouverez que raison, que justice ; les occasions, « je ne les ai ni négligées, ni méconnues, ni livrées; tout ce

1. Voir la formule citée par Weil dans sa note, et empruntée à Westermann qui lui-même cite Keil, *Sched. epigr.*, 36 : ἐξώλης καὶ πανώλης ἔστω... καὶ μήτε γῆ βατὴ αὐτῷ, μήτε θάλασσα πλωτή.
2. Eschine, *Discours contre Ctésiphon*, 150.
3. Eschine, *ibid.*, fin.

« que peuvent faire la raison et la puissance humaine, je l'ai « fait. Mais la force d'un dieu, de la fortune... vous a trahis ; « ce n'est pas la faute de Démosthène. [1] » L'alliance avec Thèbes n'a pas suffi pour repousser Philippe; les Athéniens ont été vaincus à Chéronée. Ce n'est pas une preuve qu'il ait eu tort. Un pilote prend toutes les précautions nécessaires pour le salut des passagers ; un naufrage cependant survient : le pilote a-t-il tort? C'est la tempête qu'il faut accuser; la tempête dont le pilote n'est pas maître. « Eh bien, je n'étais « pas général, et je n'étais pas le maître de la Fortune, qui « est, elle, la maîtresse de tout » [2]. — « La Fortune est d'un « grand poids, ou pour mieux dire, elle est le tout des « choses humaines » [3]. — « Contre elle, la sagesse et la pru- « dence humaine ne peuvent rien, » et si Démosthène s'est montré plus clairvoyant que les autres, il ne l'attribue pas à son habileté personnelle : c'est d'abord qu'il juge et raisonne sans préoccupation d'intérêt, mais c'est aussi parce qu'il a une bonne fortune : δι' εὐτυχίαν [4].

On peut être surpris de rencontrer une semblable croyance, aussi souvent et aussi fermement exprimée par un homme qui s'était nourri de l'œuvre si profonde et si philosophique de Thucydide, qui lisait les dialogues de Platon et fut peut-être son disciple; par un homme d'Etat qui s'était donné pour tâche de réveiller la volonté et l'énergie dans ses concitoyens et de les convaincre qu'ils n'avaient à compter que sur eux-mêmes pour soustraire leur patrie à la servitude. Ces idées sur l'influence de la Fortune ne sont-elles pas en contradiction avec toute sa carrière d'homme politique et d'orateur? Ou bien faut-il croire que ces croyances religieuses ne lui sont pas personnelles, qu'elles n'existaient que

1. *Pro Corona*, 303.
2. *Ibid.*, 193.
3. *Olynth.* II, 22 :μεγάλη γὰρ ῥοπὴ, μᾶλλον δὲ τὸ ὅλον ἡ τύχη παρὰ πάντ' ἐστὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα
4. *Discours sur la Paix*, 11 : δι' εὐτυχίαν, ἣν συμπάσης ἐγὼ τῆς ἐν ἀνθρώποις οὔσης δεινότητος καὶ σοφίας ὁρῶ κρατοῦσαν.

dans le peuple auquel il s'adressait, qu'il ne s'en sert qu'à la tribune, entrant pour un moment dans les idées de son auditoire, afin d'agir plus fortement sur lui? Cela n'est guère vraisemblable. Si ces croyances eussent été seulement celles de la foule, et non les siennes, il n'eût pas pu leur donner la forme vigoureuse qui nous entraîne encore aujourd'hui à la lecture de ses harangues; tous ses efforts pour paraître convaincu n'eussent abouti qu'à des artifices de rhéteur.

Quoi qu'il en soit, c'est dans ses œuvres que nous trouvons peut-être le plus de renseignements sur ce que ses contemporains pensaient de l'influence de la Fortune, et un passage du *Discours de la Couronne* résume en quelque sorte les idées qui avaient cours alors sur Τύχη. « Dans tout ce qu'a « dit Eschine, on voit sa méchanceté, sa basse jalousie; mais « elle éclate surtout dans ses déclamations sur la fortune. « Pour moi, d'une façon générale, je regarde comme un « insensé tout homme qui reproche à un autre homme sa « fortune. Celui qui pense être le plus heureux et croit avoir « la meilleure fortune sait-il si elle lui sera fidèle jusqu'au « soir? Comment donc peut-il en parler ou injurier les autres « à ce sujet? Mais puisque cet homme, outre toutes ses autres « insolences, dépasse sur ce point toute mesure dans son « arrogance, écoutez, Athéniens, et voyez combien est plus « vrai et plus humain ce que je vais à mon tour dire de la » fortune. Je crois que la fortune de votre ville est heureuse; « Jupiter de Dodone nous l'a dit dans ses oracles; mais la « fortune qui pèse aujourd'hui sur l'humanité tout entière « est fâcheuse et dure. Quel est celui des Grecs ou des Bar- « bares qui n'a pas été éprouvé à notre époque par des cala- « mités nombreuses? Mais avoir choisi le parti le plus beau « et se trouver dans une situation encore meilleure que « ceux des Grecs qui se flattaient de vivre heureux en nous « abandonnant, c'est là selon moi une preuve de votre heu- « reuse fortune. Si nous avons subi des échecs, si tout n'est « pas arrivé suivant nos désirs, la faute en est, je pense, à

« la fortune générale des hommes; c'est la part qui en revenait « à notre ville. Quant à ma fortune personnelle, à la fortune « de chacun d'entre nous, c'est dans les affaires personnelles « de chacun qu'il est juste selon moi de la rechercher. « Telles sont mes idées sur la fortune; elles sont vraies et « justes, ce me semble, et je pense qu'elles vous paraissent « telles. Et pourtant, Eschine prétend que ma fortune « particulière est plus puissante que celle de votre ville, « qu'une fortune petite et faible l'emporte sur une fortune « heureuse et grande. Cela est-il possible [1]? » — « Si tu « peux Eschine, parmi les hommes qui sont sous le soleil, « m'en montrer un, Grec ou Barbare, que n'ait atteint d'a- « bord la puissance de Philippe et ensuite celle d'Alexandre, « eh bien! je t'accorde que ma fortune, ou mon infortune, « comme tu voudras l'appeler, a été la cause de tous nos « malheurs. Mais si beaucoup de ceux qui ne m'ont jamais « vu, qui n'ont jamais entendu ma voix, ont souffert de « grandes et nombreuses calamités, je ne dis pas seulement « des particuliers mais des villes et des peuples entiers, « combien est-il plus juste et plus vrai de dire que la fortune « générale des hommes et la marche funeste des événements « ont tout conduit [2] ».

La Fortune, on le voit n'est pas autre chose que ce que nous appelons la *chance*. Les uns l'ont bonne, les autres mauvaise, et, dans la vie, la mauvaise chance des uns influe sur le bonheur des autres, exactement comme au jeu, où le perdant entraîne dans sa ruine tous ceux qui ont mis leur argent de son côté. La grande différence qui sépare notre *chance* de la Fortune des Grecs, c'est que celle-ci est réellement considérée comme un être divin, et qu'elle a plus de précision, quoiqu'elle soit encore vague et assez insaisissable.

1. *Pro Corona*, 252 sqq.
2. *Pro Corona*, 270 sqq. Voir les mêmes idées développées longuement dans la lettre πρὸς τὰς Θηραμένους βλασφημίας.

On doit remarquer aussi cette subdivision de la Fortune générale en d'autres plus particulières. D'après les textes que nous venons de citer, il semble que l'on croyait d'abord à une Fortune commune à tous les hommes indistinctement; puis à d'autres d'un pouvoir plus borné dont l'action présidait seulement au sort des différents peuples; enfin chaque individu avait sa Fortune propre spécialement chargée de sa destinée. On peut se demander si toutes ces Fortunes étaient bien distinctes les unes des autres, si les Fortunes des cités ou les Fortunes personnelles étaient regardées réellement comme des êtres, des divinités différentes, en nombre infini, ou bien si ce n'était pas là tout simplement une manière d'envisager l'*idée* même de la Fortune, une façon de parler pour exprimer la destinée spéciale que la Fortune en général (κοινὴ τύχη) faisait à chaque ville et à chaque particulier. Il n'y aurait eu ainsi qu'une déesse Fortune, souveraine maîtresse de toutes choses, dont la Fortune d'Athènes, la Fortune de Philippe, la Fortune de Démosthène, etc., n'auraient été que des manifestation restreintes.

Il est certain que cette interprétation simplifierait les choses. Mais il ne nous semble pas possible de l'admettre. Les Fortunes des cités et des particuliers étaient bien considérées comme distinctes de la Fortune en général, et distinctes entre elles; la preuve, c'est qu'on opposait souvent entre elles ces différentes puissances [1]. La Fortune générale de l'humanité peut être fâcheuse et dure, sans que la Fortune d'une ville cesse d'être favorable à la cité. Au milieu des malheurs qui assaillent les Hellènes et les Barbares, Démosthène affirme cependant qu'Athènes continue à éprouver les effets de son heureuse Fortune [2]. D'un autre côté les Fortunes personnelles des individus peuvent se trouver en conflit avec la Fortune de l'Etat. Eschine reproche vivement à Démosthène d'entraver par sa Fortune les destinées heureuses d'Athènes. Voyez par

1. *Pro Corona* 254.
2. *Ibid.*

la pensée, dit-il aux Athéniens dans le discours contre Ctésiphon, les malheureux Thébains « vous suppliant de ne pas « couronner celui qui a fait le malheur de la Grèce, et « de vous garder au contraire du Génie et de la Fortune qui « s'est attachée à cet homme. Il n'est pas de ville, pas de « particulier qui aient jamais pu se soustraire au malheur « chaque fois qu'ils ont écouté les conseils de Démosthène. « Eh! quoi lorsqu'un bateau de Salamine a fait naufrage « dans le trajet sans qu'il y ait de la faute du pilote, une loi « interdit à cet homme d'exercer son métier afin que nul ne « se joue de la vie d'un Hellène, et celui qui a perdu Athènes « et la Grèce, vous le laisseriez, sans rougir, diriger « l'Etat! » [1]. Ce reproche paraît irriter singulièrement le grand orateur, et il y répond avec une grande vivacité [2]. Mais lui-même n'était pas très convaincu peut-être qu'il fût mal fondé, et Plutarque nous raconte qu'après Chéronée, afin de déjouer le sort qui s'acharnait après lui, il évita d'inscrire son nom sur ses décrets et les signa successivement du nom de tous ses amis. Il ne reprit un peu de confiance que lorsque Philippe fut mort [3].

A plus forte raison, les Fortunes des villes étaient souvent rivales, comme aussi celles des particuliers s'opposaient les unes aux autres. La Fortune de Démosthène était l'ennemie de celle d'Eschine par exemple, et celle d'Athènes était en lutte avec celle de Philippe [4].

Quand ces différentes Fortunes se trouvent en conflit, en est-il une qui doive l'emporter sur l'autre, ou bien toutes sont-elles puissantes au même degré? Il semble que la Fortune des individus ait été la plus faible. C'est du moins ce que prétend Démosthène, en répondant à Eschine qui l'accuse d'entraîner l'Etat dans son propre malheur : « Que ma For- « tune personnelle, comme il l'affirme, soit plus forte que celle

1. Eschine, *In Ctesiphon.*, 157, 158. Cf. *ibid.*, 114.
2. *Pro Corona*, 252, sqq.
3. *Vie de Démosthène*, 21 : ἐξοιωνιζόμενος τὸν ἴδιον δαίμονα καὶ τὴν τύχην.
4. *Olynthienne* II, 22.

« de la ville, qu'une destinée petite et faible l'emporte sur une « grande et une bonne, cela est-il donc possible [1] ? ». Mais la Fortune des états le cédait à son tour à la Fortune commune de l'humanité. Si jamais cité eut une Fortune heureuse assurément, c'est Athènes. « Jupiter à Dodone, Apollon à « Delphes l'ont assuré par des oracles ». Mais malgré tout, Athènes subit des échecs et ne peut résister à son ennemi. Quoi d'étonnant : la ville prend sa part des rigueurs de la Fortune envers tous les autres hommes, et en ce moment cette Fortune est fâcheuse et dure [2]. Les Grecs établissaient donc, entre ces différentes puissances qui présidaient l'une au sort de l'humanité en général, et les autres au sort des cités et des particuliers, une sorte de hiérarchie.

Cette hiérarchie n'était pas toujours très rigoureuse, il est vrai, et il ne faut pas pousser les choses à l'extrême ; car les croyances dont nous parlons conservaient toujours quelque chose de vague et d'incertain. Il n'était guère possible qu'il en fût autrement, et cela tenait à la nature même des puissances indéfinies dont on croyait voir partout l'influence, sans pouvoir dire au juste en quoi elle consistait. Les distinctions qu'établissent Démosthène et Eschine et que nous avons signalées n'étaient donc pas toujours observées, et la Fortune générale de l'humanité notamment remplissait souvent le rôle des deux autres. On l'appelait alors tout simplement Tyché, sans la désigner autrement par une épithète qui précisât sa nature. Ainsi dans Démosthène : « Ce serait une honte, la plus grande des « hontes, que l'on nous vît abandonner non seulement les « villes et les territoires dont nous étions maîtres autrefois, « mais encore les alliés et les occasions favorables que nous « a préparés la Fortune » [3]. Bien qu'il s'agisse d'Athènes, la Fortune particulière de la cité n'est pas désignée ici d'une façon spéciale. De même, Τύχη se trouve très fréquemment

1. *Couronne* 255.
2. *Ibid.* 254.
3. *Olynthienne* II, 1.

dans les épitaphes sans accompagnement d'aucune épithète indiquant la destinée d'un particulier. Parmi les nombreux exemples que fournit le *Corpus,* qu'il nous suffise de citer l'inscription qui fut mise sur la base de la statue d'Aristote après sa mort. Cette statue lui avait été élevée de son vivant par Alexandre [1]. Après la mort de son élève, le philosophe s'était retiré à Chalcis afin d'éviter les poursuites de ses ennemis, les démagogues d'Athènes, et avait, dit-on, mis fin lui-même à ses jours pour enlever aux Athéniens l'occasion de commettre une injustice de plus. L'inscription fait allusion à cette retraite et à cette mort volontaire : « Ce n'est pas « la *Fortune* qui t'a vaincu en t'emportant dans le plateau « penché de sa balance funeste ; tu as évité la violence « meurtrière de tes ennemis par la manière dont la mort a « mis fin à tes jours ; peu parmi les hommes qu'on range « auprès des dieux, ont suivi ton exemple. Aussi, plein d'admi- « ration pour son maître dans l'art de la sagesse, Alexandre « a fait élever la statue de cet homme illustre, de ce dieu » [2].

Pour nous, ces Fortunes diverses ressemblent beaucoup à des abstractions, et nous avons quelque peine à concevoir qu'on ait pu en faire des êtres divins. Aux yeux des Grecs, cependant, l'on n'en peut pas douter, elles étaient réellement des divinités concrètes. Ils avaient plus que tous les autres peuples le sentiment de la vie, et leur imagination éprouvait le besoin de donner à toutes leurs conceptions des formes sensibles et précises auxquelles ils prêtaient la volonté, la pensée, la passion. De là vint la personnification de ces Fortunes multiples, dont le nombre infini n'avait rien qui pût les étonner, habitués qu'ils étaient déjà, par leur religion nationale, à adorer comme des dieux toutes les forces de la nature et tous les aspects de la vie humaine. Les inscriptions et les textes prouvent d'une façon surabondante qu'ils ne

1. Voir *C. I. G.* 911, et le commentaire de Bœckh.
2. Le plus souvent d'ailleurs, dans ces épitaphes, la Fortune semble être la même chose que la Parque.

regardaient pas ces Fortunes diverses comme de simples abstractions.

La chose ne fait aucun doute pour la Fortune générale de l'humanité. Pausanias cite un très grand nombre de temples qui lui étaient consacrés. Celui de Smyrne était célèbre; il y en avait un à Mégare, à Argos, à Thèbes et dans beaucoup d'autres endroits; les sanctuaires de l'Agathé Tyché primitive devinrent vraisemblablement les siens, lorsque la déesse du bonheur eut peu à peu fait place à celle du hasard; l'on ne se rendit pas bien compte du changement qui, insensiblement, s'était opéré dans la conception de la divinité que l'on y adorait. Ce dut être le cas par exemple pour le sanctuaire de Phares en Messénie [1], et pour celui d'Elis [2] qui possédaient tous les deux des xoana de l'antique Agathé Tyché.

Quant aux Fortunes des villes, elles se confondaient souvent avec la divinité qui était chargée spécialement du soin de protéger la cité. Ainsi Athèna, à titre de déesse éponyme, était considérée à Athènes comme la Fortune protectrice de la ville [3]. Une base quadrangulaire de marbre gris trouvée dans l'île de Lesbos, à quelque distance de Mytilène, sur la route de Thermi, porte sur une face l'inscription *Grande Artémis Thermia*, et sur la face opposée: *Grande Fortune de Mytilène* [4]. La déesse éponyme de Mytilène était selon toute probabilité la même que la Fortune. Mais souvent aussi les deux divinités étaient distinctes. A Myra, en Lycie, on a retrouvé dans les ruines d'un théâtre un bas-relief représentant la Fortune, et au-dessous, l'inscription : « *A la Fortune de la ville, en vue d'une bonne récolte* », sans autre nom de divinité [5]. Pausanias signale à Sicyone un temple de Tyché Akraia, qui renfermait un xoanon de la déesse [6]. A

1. Pausan. IV, 30.
2. *Id.* VI, 25.
3. Beulé, *Monnaies attiques*, p. 21.
4. *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1880, p. 430.
5. *C. I. G.* 4303.
6. Pausanias II, 7.

Athènes même, bien qu'Athèna fût identifiée avec la Fortune de la cité, il y avait cependant un temple dédié spécialement à Agathé Tyché qui, là comme ailleurs, avait selon toute vraisemblance, perdu sa signification ancienne pour devenir simplement soit la déesse du hasard, soit, ce qui est plus probable, la divinité protectrice de la ville; et si l'on continuait à l'appeler *la Bonne* c'est que sa bienveillance pour Athènes était inépuisable. C'était une croyance très ancienne, qu'elle se plaisait à réparer les fautes où la légèreté des Athéniens les entraînait. « Une vieille tradition », lit-on dans Aristophane, « dit que toutes nos sottises et toutes nos « folies tourneront toujours à bien pour nous [1]. »—« La For- « tune, dit aussi Démosthène, veille sur nous bien mieux « que nous-mêmes [2]. »

Les monuments nous fournissent beaucoup moins de renseignements pour ce qui regarde les Fortunes individuelles et leur personnification. Il est certain cependant qu'on les considérait aussi comme des divinités réelles. On trouve souvent dans les textes, accolées l'une à l'autre, les deux expressions δαίμων et τύχη pour exprimer une seule et même idée, celle d'un dieu qui fait la destinée d'un individu [3]. Dans une inscription du milieu du IIIe siècle, les Magnésiens, faisant alliance avec les habitants de Smyrne leurs voisins, jurent par tous les dieux et par la Fortune du roi Séleucus [4]. Vers le milieu du IVe siècle, on trouve également mentionnée dans une inscription la Fortune du roi des Perses [5]. Elien, dans ses *Histoires variées*, défend la renommée d'Alexandre

1. Aristoph. *Assemblée des Femmes*, v. 473. Cf. *Nuées*, v. 587.
2. *Philipp.* IV, 12.
3. Eschine, *In Ctesiph.* 157 : τον δαίμονα και την τύχην την συμπαρακολουθούσαν τῷ ἀνθρώπῳ. Dans Plutarque, *Vie de Démosthène*, 21 : τὸν ἴδιον δαίμονα καὶ τὴν τύχην ἐξοικονιζόμενος. Cf. Oraison funèbre des morts de Chéronée, κατὰ τύχην τινὰ καὶ δαίμονα. Dans le *Discours pour la Couronne*, 303, les deux expressions sont distinguées : ἡ δαίμονός τινος ἡ τύχης ἴσχυς, ἡ στρατηγῶν φυλάττης, ἡ τῶν προδιδόντων τὰς πόλεις ὑμῶν κακία, ἡ πάντα ταῦτα... etc. Mais ici le mouvement même de la phrase amenait cette distinction.
4. *C. I. G.* 3137.
5. Artaxerxès II Mnémon, suivant Bœckh, *C. I. G.* 2693 et 2691 c.

contre ceux qui attribuaient ses victoires à l'affection particulière que sa Fortune avait pour lui [1]. S'il restait encore des doutes sur la personnification de ces Fortunes individuelles, un passage d'un poète de la comédie nouvelle, Philémon, suffirait, croyons-nous, à les lever. Un personnage de l'Ἀποκαρτερῶν explique tout au long ce qu'étaient ces Fortunes : « Il y a, je le vois bien, plusieurs Fortunes, et elles n'exis- « tent pas d'hier; c'est avec nos corps, lorsque nous nais- « sons, que notre Fortune s'attache à nous; elle devient la « sœur du corps; il n'est pas possible de prendre à un autre « sa Fortune [2]. » On voit, d'après ce passage, que les Fortunes individuelles étaient à peu près la même chose que le *Genius* des Latins, qui naissait avec l'homme et l'accompagnait toute sa vie [3]. Il y avait cependant des différences. Le *Genius* des Latins mourait en même temps que finissait la vie de celui auquel il s'était attaché. Il ne semble pas qu'il en fût de même de la Fortune individuelle. Elle était plus indépendante de l'homme que le *Genius*. Celui-ci prenait sa part des plaisirs ou des douleurs du mortel dont le soin lui était confié et l'homme faisait jusqu'à un certain point la destinée de son Génie. La Fortune au contraire fait la destinée de celui auquel elle s'attache; elle n'est ni heureuse ni malheureuse, c'est elle qui fait le bonheur ou le malheur de l'homme qui est en sa puissance.

Outre ces différentes sortes de Fortunes, il y en avait encore d'intermédiaires pour ainsi dire, dont l'action était moins restreinte que celle des Fortunes individuelles, mais moins générale que l'influence des Fortunes des cités; c'étaient les Fortunes de certaines associations, de certaines corporations. Elles étaient divinisées aussi et recevaient des offrandes et un culte. Ainsi, nous trouvons mentionnée, dans

1. Elien, *Var. Hist.* III, 23.
2. Philémon, *fragm.* Edit. Didot, p. 108.
3. Censorinus, de *Die natali*, 3 : « Genius est deus cujus in tutela, ut quisque natus est vivit..; genius autem ita nobis assiduus observator appositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum vitæ diem comitetur. »

une inscription, la Fortune d'un collège de Smyrnéens établi à Magnésie. Le sénat de Magnésie lui dédie quelque chose en présence du collège des ouvriers en corail, qui avaient demandé par un placet cette faveur à la βουλή [1]. C'est de là évidemment que sortiront plus tard les Fortunes des empereurs, des légions ou des colonies, que nous trouvons en si grand nombre représentées sur les médailles.

Le développement excessif que prit en Grèce le culte de la Fortune à partir du IVe siècle n'a rien qui doive étonner. Les circonstances politiques, les revirements dont le monde grec et le monde barbare avaient été témoins dans la puissance des empires suffiraient seuls à l'expliquer. L'imagination des Grecs fut vivement frappée de ces bouleversements : « Que d'événements étranges, inattendus, se sont produits de « nos jours ! Ce n'est pas de la vie des hommes que nous « avons vécu; nous sommes nés pour servir d'exemple à « ceux qui viendront après nous. Ne voyons-nous pas le roi « des Perses, le roi qui coupa l'Athos et enchaîna l'Helles- « pont, qui demandait aux Hellènes la terre et l'eau, qui « osait écrire dans ses lettres qu'il était le souverain de tous « les hommes habitant depuis le soleil levant jusqu'au soleil « couchant, ne le voyons-nous pas aujourd'hui lutter non « pour être le maître des autres, mais pour sauver sa per- « sonne? Et quels sont ceux qui ont hérité de sa gloire et « dirigent la guerre contre la Perse? Ce sont ceux qui ont « rendu au temple de Delphes son indépendance. Et Thè- « bes, cette cité voisine de la nôtre, Thèbes, en un jour a « disparu de la Grèce; et c'est avec justice, car elle avait « embrassé le parti de l'ennemi dans la lutte pour la cause « commune, crime pour lequel une puissance au-dessus de « l'humanité, la puissance divine, l'a frappée de démence et « de folie. Et les malheureux Lacédémoniens? Ils n'avaient « fait que toucher aux dépouilles du temple, et pourtant, « eux qui prétendaient autrefois à l'hégémonie de la Grèce,

1. *C. I. G.* 3408.

« ils vont, devenus les ôtages d'Alexandre et étalant leur « malheur, faire cortège au monarque, prêts à supporter eux « et leur patrie son bon plaisir, et attendant leur arrêt de la « clémence d'un vainqueur offensé. Et notre ville, celle qui « fut le refuge commun des Grecs, où arrivaient autrefois les « ambassades de tous les points de l'Hellade, implorant de « nous le salut pour leurs cités, ce n'est plus aujourd'hui « pour l'hégémonie qu'elle combat, c'est pour le sol de la « patrie [1]. » Les considérations religieuses qui sont parsemées dans ce morceau appartiennent à l'orateur et sont là seulement pour le besoin de la cause; mais les événements dont cet éloquent passage retrace le tableau étaient bien faits pour accréditer le règne d'une déesse aveugle maîtresse de l'univers. Si l'on ajoute à cela l'état des esprits, ébranlés par les discussions des sophistes dans leur foi aux dieux traditionnels, si l'on songe encore à l'affaissement de l'énergie et de la volonté qu'entraînent souvent après elles une longue suite de désastres et l'impossibilité de s'en relever, on s'expliquera aisément que les Grecs aient adopté si vite la déesse Fortune, et que la foule n'ait plus voulu reconnaître d'autre puissance que la sienne.

Mais le culte du Hasard n'a-t-il pas contribué à son tour à entretenir dans les âmes l'abaissement moral d'où il était sorti et à rendre définitive l'infériorité politique, la servitude de la Grèce? Quel effort viril et durable attendre d'un peuple qui s'en remet à d'autres, ces autres fussent-ils des dieux, du soin de le sauver? A quoi bon prendre les armes, quand la Fortune d'Athènes est là pour arrêter Philippe, quand la prévoyance, le courage, les sacrifices de tout genre sont impuissants à imprimer leur cours aux choses et que tout dépend d'un être invisible qui n'a d'autre règle que son caprice? La Fortune a résolu ou de sauver Athènes ou de la perdre. Dans les deux cas, on n'a qu'un parti à prendre, parti commode s'il en fut : c'est d'attendre les événements.

1. Eschine, *In Ctesiph.* 132 sqq.

Ce serait folie, les choses ne dépendant pas de nous, d'équiper une galère de plus et de se ruiner en triérarchies; folie que de s'exposer soi-même aux coups de l'ennemi : des mercenaires peuvent suffire, des mercenaires que l'on ne payera pas, qui se battront s'ils le veulent, car cela même est indifférent, le sort de la cité étant fixé d'avance; et pendant ce temps, comme le désespoir, non plus que l'activité, la prudence et la valeur, ne servirait de rien, il ne reste plus qu'à se consoler des succès du Macédonien et de l'effondrement de la patrie, en assistant aux joutes oratoires de l'Agora ou aux parades d'une cavalerie qui préfère les revues aux batailles; à tendre la main pour recevoir le théoricon, l'inviolable salaire de la paresse et de l'oisiveté; à passer ses journées sur les gradins du théâtre de Dionysos, en achevant de ruiner dans le bien-être, le plaisir et les magnificences de la paix, le trésor insuffisamment alimenté par la servitude des alliés. Que pourra contre cette indifférence funeste et cette mollesse tranquille l'éloquence même d'un Démosthène? Tout au plus pourra-t-elle provoquer chez les Athéniens, à l'heure du danger immédiat, quelques rares et courts moments d'enthousiasme et d'élan patriotique; la Macédoine suspendra quelques instants sa marche envahissante, mais pour la reprendre bientôt, rassurée par cette torpeur invincible qui a pour raison l'épuisement d'une race affaiblie et qui se donne pour excuse une piété respectueuse des décrets divins. Ces réveils passagers ne suffiront pas pour sauver les Grecs; la Fortune trahira ses adorateurs; ils deviendront esclaves, et la liberté dérisoire que lui rendront un jour les Romains ajoutera aux misères de la servitude l'outrage de l'ironie.

La thèse sans doute est séduisante, et renferme une part de vérité; mais elle a le tort grave de ne tenir aucun compte du caractère propre au génie grec, de cet esprit de mesure que nul peuple n'a jamais possédé au même degré. En réalité, le peuple grec n'admit jamais sans restrictions cette toute puissance de la Fortune; et, dans la vie pratique, il

agissait comme s'il n'y croyait pas. Démosthène, en qui se personnifie la cité Athénienne à la fin du IVe siècle, en est un frappant exemple, et l'on trouve chez lui des inconséquences qu'un philosophe sans doute ne se serait pas permises [1], mais qui n'ont pas lieu de nous étonner dans un homme d'État, dans un orateur, qui doit avant tout, dans ses sentiments et son langage, se mettre à l'unisson avec les sentiments et les idées de son auditoire. A côté des passages où il reconnaît, où il proclame que la Fortune est tout dans les choses humaines, que les dieux se sont engagés à assurer la prospérité d'Athènes, il en est d'autres où il met en doute la réalité de cette influence supérieure et de cette protection incessante. Par exemple, dans le discours sur la Chersonèse : « Si un dieu (car il n'est pas d'homme au monde qui puisse « répondre de rien dans une affaire de cette importance), si « un dieu vous est garant que, en restant oisifs et en laissant « tout aller à l'abandon, vous ne verrez pas Philippe arri- « ver à la fin jusque chez vous, alors même il est honteux, « par Jupiter et par tous les dieux, il est indigne de vous, « indigne des traditions de la cité et des exploits de vos « ancêtres, de livrer à la servitude, par votre mollesse, le « reste des Hellènes; et pour moi, j'aimerais mieux mourir « que de vous le conseiller [2]. » Il y a donc place, on le voit, dans cette variété du fatalisme, pour l'honneur et le devoir. A côté de la nécessité qui prend sa source dans les décrets ou les caprices du hasard, il en est une autre plus haute pour l'homme libre : « C'est la crainte du déshonneur, et je « ne vois pas quelle autre on pourrait imaginer qui soit plus « impérieuse [3] » Pour ceux qui obéissent à ce sentiment et qui font leur devoir sans souci de l'issue défavorable qu'une

1. Il faut lire sur ce point des pages remarquables de M. Maurice Croiset, dans son livre sur les *Idées morales dans l'Eloquence politique de Démosthène* (Montpellier, 1874). Voir principalement p 108, sqq. ; p. 164 sqq. ; p. 180, sqq.
2. *Discours sur la Chersonese*, 49.
3. *Ibid.*, 51 : Ἐλευθέρῳ μὲν ἀνθρώπῳ μεγίστη ἀνάγκη ἡ ὑπὲρ τῶν γεγνομένων αἰσχύνη, καὶ μείζω ταύτης οὐκ οἶδ' ἥντιν' ἂν εἴποιμεν.

puissance supérieure peut donner à leurs entreprises, il n'est pas de défaite véritable ; vaincus dans la lutte, ils sont encore les égaux de leurs vainqueurs ; car la Fortune, si elle est maîtresse de nos destinées, n'est pas maîtresse de nos âmes. C'est par ces considérations, d'une véritable grandeur morale, que se relèvent ceux qui sont tombés à Chéronée, et que se justifie la politique d'Athènes et celle de Démosthène. « Il est inévitable, dans un combat, que les uns soient vain- « cus, les autres vainqueurs. Mais je ne crains pas de le « dire : ceux qui, des deux côtés meurent à leur rang, ne « sont pas compris dans la défaite et ils ont une part égale « à la victoire. Pour ceux qui survivent, la victoire, c'est la « divinité qui la donne, c'est elle qui en décide ; mais ce que « chacun devait faire pour l'obtenir, tous ceux qui sont res- « tés à leur rang l'ont fait. Mortels, ils ont trouvé la mort, « ils ont subi les hasards de la Fortune, mais leur âme n'a « pas subi de défaite [1]. » Aussi le véritable conseiller du peuple, le vrai patriote n'hésite pas à prendre la parole pour tracer leur conduite à ses concitoyens. Il n'attend pas les événements pour donner son avis, comme les sycophantes ; il se déclare comptable de ceux qu'il conseille, de la Fortune, des circonstances, du premier venu [2], car il sait que, pour le peuple qui l'écoute, le résultat final n'est pas tout et qu'il place le devoir et l'honneur au-dessus du succès. Démosthène se rapproche ici de son maître en politique, de Thucydide. On trouve aussi chez ce dernier l'idée qu'on peut, sans déchoir, être trahi par la Fortune [3], et que le courage est quelquefois plus puissant qu'elle [4]. C'est une trace visible de l'influence que l'historien eut sur le développement moral de l'orateur.

Ce succès même, d'ailleurs, la Fortune est impuissante à l'assurer, si l'homme reste inactif et ne sait pas saisir les oc-

1. *Oraison funebre des morts de Chéronée*. p. 1394 (Reiske).
2. *Pro Corona*, 188. Cf. *Disc. sur la Chersonese*, p. 107, édit. Reiske.
3. Thucyd., V, 75.
4. *Ibid.*, I, 144.

casions qu'elle lui offre. « Philippe est-il mort? Le serait-il « que votre mollesse vous aurait bientôt fait un autre Phi- « lippe. Quand la Fortune vous ouvrirait les portes d'Am- « phipolis, vous ne pourriez pénétrer dans la place, car vos « armements et vos pensées en sont également éloignés [1]. » L'application constante, l'énergie, l'activité, la prévoyance, voilà surtout ce qu'il faut pour réussir, et Démosthène revient sur cette idée dans toutes ses harangues. La Fortune n'est plus tout dans les choses humaines; l'intelligence et le courage y prennent aussi une large part.

C'est dans Démosthène que ces idées revêtent leur forme la plus éloquente et la plus élevée. Mais il n'est pas le seul à les avoir exprimées, et on les retrouve, avec un ton plus familier, dans toute la comédie nouvelle : preuve évidente qu'elles n'étaient pas personnelles au grand orateur, mais qu'elles étaient entrées dans les mœurs et avaient cours communément, s'il est vrai que le poète dramatique s'efface dans son œuvre, et n'est généralement que l'interprète fidèle des sentiments de ceux qu'il met en scène. Ainsi Ménandre : « C'est « la folie, dit-il, qui fait le malheur des hommes ; ils ne sont « malheureux que parce qu'ils le veulent. » — « Pourquoi, « quand tu te fais du mal à toi-même, en rends-tu les autres « responsables [2]? » — « Tu ne trouveras point de famille « qui n'ait ses malheurs; aux uns, c'est la Fortune qui les « donne; les autres les doivent à leur caractère [3]. » — « La « Fortune se fait l'alliée de ceux qui sont sages [4]. » — Quand « on se donne de la peine, il ne faut désespérer de rien; « tout devient possible, avec l'application et le travail [5]. » Les personnages de Philémon sont du même avis : « Mon « enfant, il faut travailler et ne pas s'en reposer uniquement

1. *Philipp.* I, 11 et 12 ; édit. Weil.
2. Ménandre. *Fragm.* Didot, p 67.
3. Ménandre, p. 63.
4. Ménandre, *γνῶμαι μονόστιχοι*, 462.
5. Ménandre, *Fragm.* Didot, p. 14. Cf. *Ibid.*, d'autres fragments tirés du Δύσκολος.

« sur la Fortune, quand on veut quelque chose; la Fortune, « si on l'aide, facilite les choses; mais il ne faut pas qu'elle « travaille seule, sans quoi elle ne fait rien [1]. »

Ainsi donc, les Grecs apportaient à l'influence de la Fortune des restrictions qui laissent entière la liberté de l'homme et promettent à ses efforts leur récompense légitime.

Mais même à la prendre dans toute sa rigueur et en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences, tout n'était pas mauvais dans cette théorie qui soumettait aveuglément le sort de l'homme à la toute puissance de la Fortune ; et vraiment l'on ne peut assez admirer la ferme raison et l'âme généreuse de ce peuple qui savait, d'une croyance religieuse faite pour favoriser tous les mauvais instincts, tirer une sagesse toute pratique, en proportion avec les forces de l'âme humaine et rappellant par plus d'un côté les principes d'humanité et de douceur dont s'enorgueillissent les sociétés modernes.

Le culte de la Fortune peut énerver l'âme, la conduire à l'inaction, paralyser toutes ses forces vives. Cela est vrai. Mais il peut aussi produire l'effet contraire et être pour l'homme un stimulant au travail : « O Cléon, cesse tes vains bavar- « dages, dit un personnage de la Comédie nouvelle; si tu « ne veux rien apprendre, sans t'en douter, tu te priveras « dans la vie de toute ressource. Un naufragé, s'il ne sait « pas prendre pied sur le rivage où le portent les flots, ne « peut se sauver lui-même; un homme qui devient pauvre, « s'il n'a pas de métier, ne saurait être sûr de vivre. Mais, « diras-tu nous sommes riches! — Il suffit d'un instant pour « tout perdre. — J'ai des biens, des maisons. — Oui, mais « tu connais les vicissitudes de la Fortune. Du jour au len- « demain, elle fait un mendiant de l'homme aisé. Si au con- « traire on se prépare un port de refuge, c'est-à-dire un « métier, on jette l'ancre, on s'y tient ferme, on est en sû- « reté. Tandis que si tu ne sais rien et que la tempête t'em-

1. Philémon, *Fragm.* Didot, p. 112.

« porte, plus moyen de sortir d'embarras sur tes vieux jours.
« — Les camarades, les amis, les connaissances, par Jupi-
« ter, payeront mon écot ! — Ah ! souhaite de n'avoir point
« à mettre les amis à l'épreuve, car tu verrais bien vite que
« tu n'es qu'une ombre [1]. »

Ainsi le travail s'impose à nous ; au lieu de songer aux faveurs inespérées dont la Fortune peut le combler et d'attendre dans l'inaction les effets de sa bienveillance, le sage doit être laborieux, en prévision d'une ruine possible.

En nous forçant à songer pour nous-mêmes à l'avenir, les vicissitudes du sort nous amènent aussi naturellement à songer aux autres ; et l'on ne peut douter que les sentiments d'humanité et de bienveillance qui distinguent l'époque d'Alexandre et reçoivent dans le stoïcisme leur expression philosophique, n'aient été en grande partie préparés et développés par la pensée de la puissance aveugle et souvent funeste qui se plaît à bouleverser nos destinées. Faisons aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fît, dit la morale contemporaine. Nous trouvons presque la même idée exprimée, presque dans les mêmes termes, dans plusieurs discours de Démosthène. « Il est juste, Athéniens, que gouvernés
« d'après les principes démocratiques, nous ayons pour les
« démocraties malheureuses les sentiments que vous vou-
« driez qu'elles eussent pour vous, si jamais (et puisse ce jour
« ne pas arriver) pareil malheur fondait sur vous... Ceux qui
« sont heureux doivent toujours témoigner aux malheureux
« une grande bienveillance car l'avenir est incertain pour
« tous les hommes [2]. » Cela sans doute est sensiblement différent de la charité chrétienne et de son abnégation ; on saisit encore dans les conseils de l'orateur, si humains qu'ils

1. Philémon, *Fragm.*, Didot, p. 117. ἀτίτα, dans le sens de *convive* qui arrive sans être invité par le maître de la maison, comme dans Horace : *locus est et pluribue umbris*. (*Ep.*, I, 5, 28.) Cf. Plutarque, *Quæstiones convival.*, 6. Il y a un jeu de mots.

2. Démosth., *Pour la Liberté des Rhodiens*, § 21. « Il faut être modéré dans la prospérité, dit-il ailleurs, et montrer qu'on n'oublie pas ce que peut nous réserver l'avenir. » (*Contre Leptine*, 162).

soient, la trace des préjugés politiques et nationaux : secourons les Rhodiens, dit Démosthène, parce qu'ils ont, comme nous, une constitution démocratique. C'est une charité qui ne s'exerce qu'à de certaines conditions. La considération qui termine la phrase n'est pas non plus sans égoïsme ; on ne traite les autres avec bonté que pour les obliger moralement à en faire autant à leur tour, si les rôles viennent à changer. Cette préoccupation constante d'un intérêt personnel que l'on poursuit en faisant du bien aux autres semble avoir eu beaucoup de peine à s'effacer pour faire place à l'amour désintéressé du prochain. Nous la retrouvons en maint endroit dans le poète le plus humain de cette époque, dans Ménandre. Déjà cependant, on constate chez lui un progrès : la libéralité des sentiments y est plus grande et, comme il est naturel, dégagée de ces considérations politiques que nous trouvions chez l'orateur. « Tu parles continuellement de tes richesses.
« Rien n'est moins solide. Si tu es sûr d'en jouir toujours,
« garde-les, n'en fais part à personne, restes en seul maître.
« Mais si tes biens appartiennent à la Fortune et non à toi,
« pourquoi ô mon père, ne pas y faire participer les au-
« tres ? La Fortune en effet peut te les enlever pour les don-
« ner à un autre qui en sera peut-être indigne. C'est pour-
« quoi tu dois, pendant que tu les as, t'en servir libéralement
« pour toi-même, secourir tous tes semblables, enrichir le
« plus de gens possible. Car les bienfaits seuls ne périssent
« pas, et si un jour tu tombes dans le malheur, ce sont tes
« obligés qui t'obligeront à leur tour [1]. » — « Si nous nous
« aidions toujours les uns les autres, personne n'aurait be-
« soin de l'aide de la Fortune. Il faut savoir compatir aux
« maux d'autrui, pour que l'on compatisse justement aux
« nôtres. Respecte et secours l'étranger, car tu seras peut-
« être étranger un jour [2]. »

Malgré ce que contient encore d'imparfait cette doctrine,

1. Ménandre, *Fragm.*, édit. Didot, p. 14.
2. *Id.*, p. 64 ; cf. *ibid.*, p. 10.

on n'en peut méconnaître les excellents effets. Entretenus sans cesse dans l'idée que la Fortune est changeante et peut leur ravir le soir les jouissances du matin, les Grecs étaient vis à vis les uns des autres dans la situation de ceux qui oublient leur infortune pour déplorer celle d'autrui. Peut-être faut-il voir là une des raisons de la manière relativement bienveillante avec laquelle ils traitaient leurs esclaves. Le sort de ces malheureux semble en effet s'adoucir à mesure que se répand davantage le culte de la Fortune, et déjà dans les auteurs de la comédie moyenne, nous rencontrons sur l'esclavage des pensées d'une humanité hardie et tout à fait surprenante : « O mon cher, il n'y a pas dans le « monde de peuple d'esclaves, c'est la Fortune qui dispose « de nos personnes. Beaucoup aujourd'hui sont esclaves, qui « demain seront citoyens de Sunium ; après demain, ils vo- « teront sur l'Agora ; c'est un dieu qui tient le gouvernail et « dirige nos destinées [1]. » Philémon renchérit encore sur cette idée par la façon plus nette et plus décidée dont il l'exprime : « Quoique esclave, cet homme a la même chair « que toi ; personne n'est venu au monde esclave ; c'est la « Fortune qui asservit les corps [2] ». Compris de cette manière, le culte de la Fortune n'égale-t-il pas en générosité et en grandeur les plus belles théories philosophiques ou sociales? Aristote, qui cherche à réduire le plus possible le rôle du hasard, appelle l'esclave un instrument animé et ne voit en lui qu'un être d'une espèce inférieure, capable seulement de mauvais instincts. Les sentiments de justice et de douceur qu'inspirait à la foule ignorante sa foi superstitieuse dans la déesse aveugle surpassent ici l'orgueilleuse et haute raison du philosophe.

La Fortune pouvait encore dans le peuple qui croyait en elle, produire des vertus qui ne sont pas sans analogie avec celles que les stoïciens du temps d'Alexandre prêchaient à

1. Anaxandride, dans Athénée, VI, 263 c.
2. Philémon, *Fragm.*, édit. Didot, p. 124.

quelques esprits d'élite. L'une des plus remarquables était la résignation calme dans le malheur, la soumission muette aux décisions du pouvoir qui régit toutes choses. Les stoïciens voulaient que l'homme s'aguerrit contre l'infortune en se faisant à l'avance un cœur inaccessible aux désirs et à la crainte. Le vulgaire n'allait pas aussi loin ; il ne cherchait pas à refaire l'âme humaine en réprimant en elle les passions les plus légitimes ; il ne s'enlevait pas à l'avance la faculté de sentir afin de rester inébranlable ; mais la pensée constante de la Fortune méchante et jalouse, planant sans cesse au-dessus de nous, produisait en lui, simplement et sans effort, ces dispositions auxquelles les philosophes n'arrivaient qu'en violentant leur nature ; elle habituait les âmes à l'idée du malheur, et, tout en cherchant à l'éviter, quand il était venu on le supportait avec courage, comme une chose naturelle et attendue depuis longtemps. Pascal admire beaucoup la fermeté d'Épictète et ses paroles résignées : « Ne dites « jamais j'ai perdu cela, dites plutôt je l'ai rendu. Mon fils « est mort, je l'ai rendu ; ma femme est morte, je l'ai ren- « due. Ainsi des biens et de tout le reste [1] ». Cette forme toute chrétienne de la résignation, le moins stoïcien des poètes, Ménandre, l'avait, avant Épictète, à peu près trouvée : « O homme, dit-il, ne gémis pas, ne t'afflige pas en vain ; « richesses, femme, famille nombreuse, tu as tout perdu ? « Ce n'était qu'un prêt de la Fortune [2]. »

Si les Grecs se soumettaient avec cette résignation facile et simple aux décisions de la Fortune n'est-ce pas que la Fortune put être pour eux quelquefois autre chose qu'une

1. Pascal *(Entretien avec M. de Sacy)*. — Epictète, Ἐγχειρ., 11.
2. Ménandre, *Fragm.* Didot, p. 61 :

ἄνθρωπε, μὴ στέναζε, μὴ λύπου μάτην ·
χρήματα, γυναῖκα καὶ τέκνων πολλῶν σπόρον
ἃ σοι Τύχη κέχρηκε, ταῦτ' ἀφείλετο.

Cf. déjà dans Euripide la belle pensée dont celle de Ménandre n'est peut-être qu'un souvenir : « Les biens des mortels ne leur appartiennent pas en propre ; ils appartiennent aux dieux dont nous sommes les intendants ; lorsqu'ils en ont besoin, il nous les réclament. » *Phœnic.*, 565.

force aveugle et se distingua du hasard, en empruntant aux dieux qu'elle remplaçait ce qu'on reconnaissait en eux d'intelligence, de justice et de raison? L'idée d'une Providence équitable et libre dont nous essayions, dans le chapitre précédent, de saisir les traces, aurait-elle donc fini par faire son apparition ailleurs encore que parmi les intelligences exceptionnelles qui embrassèrent, à la fin du IVe siècle, la philosophie de Zénon, et par s'introduire dans les croyances populaires, grâce précisément à la Fortune? Déjà dans Démosthène on voit en effet la Fortune tenir compte, dans la répartition de ses faveurs, de la justice et de l'équité. « Si l'on me don-
« nait à choisir entre la Fortune de Philippe et la vôtre,
« c'est celle d'Athènes que je préférerais, pourvu que vous
« voulussiez tant soit peu faire par vous-mêmes votre devoir;
« car je vois que vous avez à la protection des immortels
« bien plus de titres que lui. Mais nous sommes là, les bras
« croisés, sans rien faire. Quiconque reste inactif n'a pas le
« droit de demander à ses amis d'agir pour lui ; à plus forte
« raison ne peut-il l'exiger des dieux [1]. » La confusion qui s'établit dans ce passage entre la Fortune et la volonté divine est remarquable, et l'on peut y retrouver l'idée que nous signalions plus haut chez Thucydide, τύχην ἐκ τοῦ θείου, la Providence, avec cette différence toutefois que, dans Thucydide, τύχη n'était qu'une abstraction exprimant l'action de la divinité, tandis qu'ici elle est une divinité au même titre que les dieux nommés auprès d'elle. — Peut-être faut-il voir encore la même idée dans le passage suivant de Ménandre : « Renoncez à la raison. Car la raison de l'homme n'est rien :
« il n'y a que la Fortune, qu'on appelle ainsi un souffle di-
« vin ou une intelligence divine. C'est là le pilote universel
« qui tourne le gouvernail et sauve le navire [2]. La pré-

1. Démosth., *Olynt.* II, 22.
2. Ménandre, *Fragm.* Didot p. 49 :
τοῦτ' ἔστι τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον
καὶ σῴζον
Nous traduisons un peu différemment de la version latine de Didot. Le véritable sens de στρέφον nous semble donné par le rapprochement avec κυβερνῶν et par un vers d'Anaxandride, dont on peut rapprocher ce passage :
τὸν γὰρ οἴακα στρέφει ὅλιμων ἑκάστῳ.
(Anaxandride, *fragm.* Didot, p. 419.)
1. Il appartient à l'Ὑποβολίμαιος *(Le fils supposé)*.

« voyance des mortels n'est qu'une fumée, un vain mot.
« Croyez ce que je dis, au lieu de vous indigner. Tout ce
« que nous pensons, disons, faisons, dépend de la Fortune;
« nous ne sommes qu'enrôlés sous ses ordres. Oui, la For-
« tune gouverne tout, c'est à elle, à elle seule, qu'il faut
« donner le nom de sagesse et de Providence divine, si l'on
« ne veut pas se payer de vains mots. » Ménandre, qui était, comme on sait, un admirateur fervent d'Epicure, fait-il ici allusion à la théorie stoïcienne sur l'âme universelle du monde (πνεῦμα θεῖον) et sur la Providence, et se propose-t-il seulement de combattre les doctrines nouvelles que l'austérité, la hauteur et presque la morgue de l'école nouvelle rendaient suspectes aux esprits moyens? On ne saurait le décider, car rien ne nous indique avec certitude dans la bouche de quel personnage se trouvait placé ce fragment et quel sens définitif il convient de lui donner [1]. Mais alors même qu'on verrait dans ce passage la boutade d'un esprit ignorant se refusant à remplacer l'influence universelle de la Fortune par la sollicitude éclairée d'une intelligence divine, la croyance populaire relative au hasard dut, selon toute vraisemblance, subir quelques modifications heureuses, par suite même de sa lutte avec la doctrine qui était en opposition avec elle. En tous cas, elle servit à en assurer le triomphe, en contribuant pour sa part, quoique dans un esprit tout opposé, à la destruction du polythéisme.

En définitive, si le culte de la Fortune et du hasard a eu des inconvénients et de fort graves ; s'il a favorisé, dans une large mesure, la mollesse, l'esprit d'indifférence et d'égoïsme qui furent une des causes de la décadence et de la servitude de la Grèce ; s'il contribua à faire disparaître les vertus civiques et nationales ; si enfin l'irréligion et l'incrédulité trou-

vèrent souvent en lui un moyen commode de se déguiser et de se répandre, on ne peut méconnaître cependant qu'il eut aussi une influence heureuse à beaucoup d'égards. Il fut pour l'humanité une cause de progrès; il fut pour quelque chose dans le développement et la diffusion des sentiments de charité, de douceur, de fraternité, qu'avaient à peine connus les âges précédents; il remplaça la multiplicité des dieux du paganisme par une divinité illusoire il est vrai, mais d'un caractère général et pour ainsi dire cosmopolite, dans laquelle se conservait ce que renfermait encore de sentiments religieux le monde ancien; sorti de l'athéisme, par un retour tout à fait inattendu, il devenait l'allié du stoïcisme et ouvrait la voie à des idées plus élevées et plus philosophiques sur la divinité et sur la Providence.

CHAPITRE VI

Le hasard dans la philosophie grecque

Platon n'admet pas le hasard. — Le hasard dans Empédocle. — Dans Démocrite et les atomistes. — La théorie du hasard dans Aristote. Elle se fonde principalement sur l'idée de cause finale; le hasard dans la nature et dans l'activité humaine, τὸ αὐτόματον et τύχη. Le hasard est ce qui n'est pas conforme à la marche naturelle des êtres vers leur fin. La théorie d'Aristote est une théorie *objective* du hasard. — Influence de la philosophie sur la croyance à la Fortune après Alexandre. La philosophie épicurienne et le stoïcisme. — La Fortune au IIe siècle avant notre ère : Polybe.

A partir d'Alexandre et de ses successeurs, la faveur de la déesse Fortune ne fit que s'accroître; les Tychés des villes et les Tychés des particuliers se multiplièrent à l'infini; et plus tard, lorsque les Romains eurent dirigé leurs conquêtes du côté de l'Orient, leur Genius et leur Fortune, peu différents de la Tyché des Grecs, contribuèrent encore à son extension. « L'on en vint à donner une Tyché à chaque lieu, à chaque « jour de l'année. »[1] Enfin, ce qui montre mieux encore combien cette croyance à l'action de la Fortune était devenue générale et s'était profondément imprimée dans les esprits, la philosophie elle-même, au temps d'Alexandre, réserve une place à la fortune parmi les causes qui président aux choses de la nature.

Jusqu'au siècle d'Alexandre, comme Aristote lui-même en fait la remarque, la philosophie, dans les explications qu'elle tentait du monde et de sa formation, s'était refusée à admettre le hasard, ou même n'y avait pas songé. « Il y a des « philosophes qui doutent de l'existence du hasard, et qui

1. Zoëga, *Abhandlungen* 1817, p. 35.

« disent que rien nè vient jamais de la fortune (ἀπὸ τύχης), « qu'il y a toujours une cause déterminée de ce que l'on dit « être l'effet du hasard ou de la fortune... Si la fortune était « quelque chose de réel (disent-ils), il serait vraiment étrange « et inacceptable qu'aucun des anciens, en parlant des causes « qui président à la naissance et à la destruction des choses, « n'eût rien dit de la fortune et qu'ils aient cru, à ce qu'il « semble, que rien ne vient d'elle [1]. »

Parmi ces philosophes qui doutent de l'existence du hasard, il faut tout d'abord ranger le maître même d'Aristote, contre lequel le passage est peut-être dirigé [2]. En effet dans la théorie qu'expose Platon au xe livre des *Lois,* il n'y a aucune place pour la fortune. Distinguant nettement de la matière le principe spirituel, il place l'âme à l'origine du monde, et c'est par elle qu'il explique son existence et sa conformation. L'erreur des systèmes matérialistes qui font de la *nature* et de la *fortune* la cause des plus grandes et des plus belles œuvres de l'univers et engendrent ainsi l'impiété, vient, dit-il, de ce qu'ils ont interverti l'ordre des choses, de ce qu'ils ont placé avant le premier principe de la génération et de la destruction des êtres ce qui lui est postérieur, de ce qu'ils ont mis ce qui est corporel avant l'âme et l'intelligence. Ils ont ignoré l'âme, sa nature et ses propriétés, et n'ont pas vu qu'elle existe avant toute chose [3]. Partant de ce principe que le mouvement existe dans le monde, Platon en conclut comme Aristote, mais avec moins de rigueur et de précision que lui, la nécessité d'un premier moteur. Ce premier moteur, c'est l'âme, substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même sans impulsion venue du dehors, et qui imprime le mouvement à tout le reste. Habitant tout ce qui se meut, l'âme habite le ciel et le gouverne par les qualités qui lui sont propres, c'est-à-dire la volonté, la réflexion, la prévoyance, le raisonnement [1]. Cette âme, ou plutôt ces âmes, car Platon semble en admettre une pour chacun des globes enflammés du ciel, sont, comme celle de l'homme, invisibles, et l'on ne peut savoir sous quelle forme, par quel moyen elles dirigent les révolutions des astres. Mais ce qui est certain, « c'est qu'elles sont parfaites en tout, et qu'elles « sont des dieux, soit qu'elles habitent dans des corps, et « que, sous la forme d'animaux, elles fassent régner l'ordre « dans tout le ciel, soit qu'elles emploient d'autres moyens ; « et ainsi l'univers est plein de dieux » [2].

Mais les dieux ou le dieu de Platon n'est pas, comme celui d'Aristote, un être purement métaphysique ; ce n'est pas seulement l'intelligence en contemplation devant elle-même, immobile au centre de l'univers et entraînant dans un mouvement régulier, par une attraction dont elle n'a même pas conscience, tous les êtres de la nature. Si les dieux sont honorés des hommes, c'est que leur nature a avec la nôtre de l'affinité [3]. Avec la science, ils ont la bonté, la prévoyance ; seuls, les vices qui sont notre partage ne sauraient être imputés aux dieux : la négligence, la paresse, la mollesse n'existent pas en eux. Aussi les soins des dieux s'étendent-ils à tout. Ils voient et entendent tout ; ils sont aussi tout puissants et leur providence peut, sans fatigue et sans difficulté, embrasser les plus petites choses aussi bien que les plus grandes : « Gardons-nous de regarder Dieu comme in- « férieur aux ouvriers mortels. Ceux-ci, plus ils excellent dans « leur art, plus ils s'appliquent exactement à finir, dans les « ouvrages qui les concernent, les grandes et les petites par-

1. Aristote, *Physique,* II, ch. IV, 2. 3. Il y a dans le texte, pour rendre l'idée de *hasard*, deux mots différents τύχη et τὸ αὐτόματον, que nous traduisons le premier par *fortune*, le second par *hasard,* bien que les deux mots grecs n'expriment qu'une nuance de cette même idée de hasard. Nous avouons n'avoir pu trouver de traduction plus précise et plus exacte. Le mot *spontané,* par lequel M. Barthélemy St-Hilaire traduit τὸ αὐτόματον, nous semble devoir être rejeté, on verra pourquoi un peu plus bas.

2. Platon, d'ailleurs, ne dit pas que les anciens n'ont pas parlé du hasard. Il fait au contraire au hasard une part peut-être trop large dans leurs systèmes et s'attache à réfuter l'opinion qu'il leur prête (*Lois,* X, 5).

3. *Lois*, X, 5.

1. *Lois*, X, ch. 8.
2. *Lois*, livre, X, 9.
3. *Lois*, liv. X, ch. 10.

« ties. Ne disons donc pas que Dieu, qui est très sage, qui « veut et peut prendre soin des choses, n'en prend au- « cun des petites, dont il lui est plus facile de s'occuper, et « ne songe qu'aux grandes, comme un ouvrier paresseux « ou lâche qui recule devant la peine [1]. » Le *roi tout puissant* (βασιλεύς) a réglé tous les détails de son œuvre en même temps qu'il en a disposé l'ensemble, et a assigné à chacun de nous sa place, en ayant égard au maintien et au bon ordre du tout. « Jamais toi, ni aucun autre, s'il se « trouve pareil infortuné, ne pourra se vanter de s'être « soustrait à cet ordre qui vient des dieux. Cet ordre, ceux « qui l'ont établi l'ont mis au-dessus de tous les autres, et « il faut le respecter infiniment. Car jamais tu n'échappe- « ras inaperçu. Serais-tu assez petit pour t'enfoncer dans « les abîmes de la terre, t'élèverais-tu assez haut pour at- « teindre le ciel dans ton vol, tu payeras la juste peine « qu'ils ont fixée, soit ici-bas sur cette terre, soit à ton arri- « vée dans l'Hadès, soit dans tout autre séjour encore plus « horrible [2]. » On ne peut affirmer d'une façon plus nette la providence générale et particulière, soit dans le monde physique, soit pour ce qui touche à l'humanité, et cette philosophie est la négation absolue du hasard.

Quant aux anciens sages, dont, suivant Aristote, l'autorité était invoquée contre l'existence du hasard, ce sont évidemment les philosophes de l'école ionienne et peut-être les Eléates [3]. Ni les uns ni les autres en effet n'admettent le hasard. Les Ioniens, qu'ils prennent pour principe du monde l'eau, l'infini, l'air, ou le feu, se représentent cette matière première comme vivante et génératrice, à la fois substance et cause de tout ce qui existe; ses propriétés suffisent à l'explication de tous les corps et de tous les phénomènes.

1. *Lois*, X, chap. 11.
2. *Ibid.*, chap. 13.
3. Cela est peu probable; dans la suite du chapitre, il n'est question que d'Empédocle, des atomistes et d'Anaxagore. Bien entendu, il ne peut être question de hasard dans le système pythagoricien, fondé tout entier sur le nombre et l'harmonie, et Aristote ne songe pas à eux.

Quant aux Eléates, n'admettant d'autre réalité que l'*être* un, indissoluble, éternel, homogène, immuable et parfait, ils nient la multiplicité et la mutabilité des êtres individuels, l'existence des phénomènes, et, par conséquent, la possibilité pour le hasard de s'exercer. Ce silence des vieux philosophes sur le hasard étonne Aristote. « Beaucoup de choses se font « et existent par l'effet de la fortune et du hasard; et bien « qu'on sache que chacune d'elles peut être rapportée à « quelqu'une des causes qu'on reconnaît pour expliquer les « faits, comme le prétendent les anciens qui suppriment la « fortune, pourtant tout le monde dit que certains ont pour « cause la fortune, et que d'autres n'ont pas pour cause la « fortune. C'est pourquoi ils auraient dû en faire mention « d'une façon ou d'une autre. Mais non, ils ne l'ont pas « rangée parmi les principes du genre de l'Amour et de la « Haine (Empédocle), du Feu (Héraclite), de l'Intelligence « (Anaxagore) ou d'autres semblables. Il est donc étrange « qu'ils aient cru que la fortune n'existait pas, ou, s'ils pen- « saient qu'elle existait, qu'ils aient omis d'en parler » [1]. Ne peut-on déjà, dans cet appel qu'Aristote fait au sentiment du vulgaire pour l'opposer à l'opinion des sages, reconnaître l'influence de cette croyance à l'action de la fortune, si répandue à son époque? N'a-t-il pas pris pour le consentement universel ce qui n'était que l'opinion de ses contemporains? Ses devanciers n'ont pas songé à faire figurer la fortune et le hasard au nombre des causes dans leurs systèmes : c'est simplement peut-être parce qu'au temps où ils vivaient on n'était pas encore habitué à faire tout dépendre de la fortune, comme on le fit plus tard; et si Aristote songe à définir le hasard, à en construire une théorie, c'est qu'il est obligé de tenir compte, en cherchant à déterminer les causes, d'un élément nouveau, qui n'avait avant lui qu'une importance secondaire dans les idées des Grecs.

Ce qui semblerait bien prouver qu'il en est ainsi, c'est que

1. *Physique*, II, ch. IV, 4, 5.

tous, parmi ses prédécesseurs, n'ignorent pas absolument le hasard; quelques-uns, comme il en fait finement la remarque pour les mettre en contradiction avec eux-mêmes, s'en servent pour expliquer des choses dont leur système est impuissant à rendre raison. « Cependant eux-mêmes (les « anciens philosophes) se servent de la fortune et du hasard. « Ainsi Empédocle dit que l'air ne se sépare pas toujours « (des autres éléments) en montant en haut, mais n'im- « porte comment (ὅπως ἂν τύχῃ). En effet, dans son exposé de « la formation du monde, il dit : *car il arrive que l'air court « ainsi; mais souvent il court autrement.* Il dit aussi que « les parties des animaux sont pour la plupart le produit « de la fortune et du hasard (ὅπως ἂν τύχῃ). » [1] L'Amour et la Haine, les deux forces motrices qu'Empédocle suppose pour expliquer le mouvement de la matière et la réunion et la séparation des quatre éléments, sont insuffisantes à rendre compte de tout [2]. L'Amour attire les unes vers les autres les particules qui ont entre elles de l'affinité, mais leur réunion devrait en outre, pour qu'un être harmonique et complet pût en sortir, se faire d'après certaines proportions, suivant des lois déterminées, dont Empédocle ne dit rien, et auxquelles il ne semble même pas avoir songé. On le voit d'après la manière dont il explique la formation des animaux et celle de l'homme. A l'origine, les membres des animaux sortirent séparément de la terre; l'amour les réunit ensuite, mais tous ne se convenaient pas; de là naquirent les monstres, la race des taureaux à face humaine par exemple (βουγενῆ ἀνδρόπρωρα) qui périrent parce qu'ils étaient mal constitués pour vivre; les seuls êtres qui survécurent furent ceux dont le hasard assembla les membres suivant certaines conditions indispensables à leur existence. De même les hommes furent à l'origine un composé informe (οὐλοφυεῖς τύποι) de terre et d'eau, vomi par des feux souterrains : « On ne voyait pas

1. *Physique*, II, ch. IV, 6. La même critique se retrouve ailleurs, *de Gen. et Corrupt.* II, 6.
2. Voir sur ce point Zeller, *Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux II, p. 221.

« encore en eux l'assemblage gracieux des membres; ils « n'avaient pas de voix, et l'on ne distinguait aucune des « parties qui caractérisent le corps humain ». Ce n'est que petit à petit que ces ébauches rudimentaires firent place à des êtres que le hasard doua d'organes appropriés à la vie. Le hasard joue donc un rôle dans la naissance des animaux et des hommes [1]; bien plus, il est la cause non seulement des monstres disparus, mais aussi des êtres qui ont pu vivre, qui vivent encore et se reproduisent toujours les mêmes tels que nous les voyons; et ainsi Empédocle attribue au hasard non seulement les accidents qui ont pu se manifester dans l'enfantement des êtres, mais encore des faits réguliers et permanents et ce qui aujourd'hui paraît être la règle et la loi.

Il y a là une contradiction évidente entre la nature du hasard et les effets que lui prête le philosophe. Mais elle s'explique précisément par ce fait qu'Empédocle n'a attaché à l'action du hasard qu'une importance médiocre et qu'il a par cela même négligé d'en étudier et d'en définir les caractères. Il n'a eu recours à lui que dans des cas particuliers, dans des faits isolés; il le laisse complètement de côté quand il s'agit de tracer les grandes lignes de son système, et là c'est un principe tout contraire qu'il appelle à son aide quand il est à court de raisons logiques. L'Amour et la Haine, dit-il, sont les causes du monde. L'Amour tend à unir les quatre éléments, eau, terre, air et feu, et il agit sur eux jusqu'à ce que leur union soit complète. Le monde alors prend la forme d'une sphère, où le mélange des éléments est absolu. Mais peu après, le principe de la Haine se développe et sépare de nouveau les éléments; le monde, tel que nous le voyons, commence à se former, et à son tour la Haine

1. Aristote aurait pu citer encore un autre exemple de ces contradictions de l'ancienne physique. Diogène d'Apollonie, qui prenait pour principe l'air, expliquait l'inclinaison du pôle nord par rapport à la surface de la terre par le hasard, ἐπ τοῦ αὐτομάτου. Il pensait qu'à l'origine le pôle nord avait été perpendiculaire au-dessus de la surface de la terre (Zeller, *Philosophie des Gr.*, traduct. Boutroux t. I, p. 267.

exerce son action jusqu'à ce que la séparation des éléments soit achevée. Les éléments séparés sont de nouveau réunis par l'Amour, le *sphérus* se reforme, et ainsi de suite éternellement. Le monde passe par des périodes régulières successives, et cette série de transformations n'est et ne sera jamais interrompue.

Sans parler des autres difficultés que soulève ce système, on pouvait demander à Empédocle pourquoi, lorsque l'Amour a mélangé d'une manière parfaite les quatre éléments, on voit se développer dans le sphérus le principe de la Haine. D'où vient cette impulsion nouvelle et en sens contraire qui remet tout en question et change la face des choses? [1] Puisque Empédocle fait intervenir ailleurs le hasard dans la production de phénomènes qui ont un caractère constant, rien ne l'empêchait de l'invoquer encore ici; son système y eût gagné en unité. Mais il ne le fait pas. Le triomphe alternatif de l'Amour et de la Haine est dû, dit-il, à la Nécessité; l'Amour et la Haine ont fait entre eux un serment aux bases inébranlables (πλατὺς ὅρκος) qui assure la périodicité des transformations du monde. Si la réponse est d'un poète plutôt que d'un philosophe, elle prouve du moins que le hasard ne tient dans sa cosmogonie qu'une place tout à fait accessoire, qu'il n'y a songé qu'en passant; le hasard n'est pas pour lui quelque chose d'objectif, de réel, mêlé comme l'Amour et la

1. Ce système soulève une autre difficulté. En admettant qu'Empédocle eût pu donner une raison logique du développement de la Haine dans le Sphérus une fois formé, il n'en est pas moins vrai qu'à un certain moment, dans la période qui succède au Sphérus, l'équilibre tend à s'établir entre les efforts contraires de la Haine et de l'Amour; à mesure que cet équilibre s'établit, le mouvement du monde doit se ralentir; il doit cesser tout à fait quand l'équilibre est absolu. Mais pourquoi cet équilibre est-il rompu? Quel est le doigt qui met de nouveau en branle tout le système et fait pencher la balance pour l'une des deux forces en présence et réduites toutes les deux à l'immobilité? C'est ici surtout que le hasard trouverait son emploi, si Empédocle eût voulu en faire une cause motrice. Qu'une particule en effet, une seule particule du cosmos équilibré, se déplace par l'effet d'une cause fortuite, et le circulus éternel du monde n'est pas interrompu. Il est vrai que ce déplacement fortuit de la particule aurait un caractère constant, ce qui s'exclut absolument. Mais cette objection n'a pas empêché Empédocle d'invoquer le hasard pour la formation des êtres, dont la constitution présente aussi des caractères constants.

Haine à la substance du monde et déterminant son mouvement. Il n'est pour lui, comme pour nous, qu'une chose subjective, un aveu indirect d'une science imparfaite, qui ne peut rendre raison de tout.

Aristote cite encore, parmi les philosophes qui ont fait usage du hasard, l'école atomistique, directement dérivée de celle d'Empédocle. « Il y a des philosophes qui donnent le « hasard (τὸ αὐτόματον) pour cause du ciel tel que nous le « voyons et de toutes les parties du monde; du hasard « (ἀπὸ ταὐτομάτου) viennent le tourbillon et aussi le mouvement « qui a réparti les éléments et les a mis dans l'ordre où ils « sont. Il est vraiment admirable de les entendre dire que, « dans la naissance des animaux et des plantes, la fortune « (τύχη) n'est pour rien, que leur cause c'est la Nature ou « l'Intelligence [1], ou quelque chose de pareil, parce que « d'un germe il ne naît pas n'importe quoi, mais que de tel « germe naît un olivier, de tel autre un homme, — mais que, « pour le ciel et les choses les plus divines parmi celles que « nous voyons, c'est le hasard qui en est l'auteur, et qu'il n'y « a pour eux aucune cause semblable à celle qui a produit « les animaux et les plantes ». [2] Cette opinion prêtée par Aristote à Démocrite et aux atomistes est en effet étonnante. Mais ne pourrait-on pas retourner sa phrase contre lui? Comment les atomistes, s'ils excluent le hasard de l'organisation des animaux et des plantes, peuvent-ils l'invoquer pour la formation de l'Univers? Comment admettraient-ils

1. Anaxagore est ici mis à côté de Démocrite par Aristote, sans doute parce que son νοῦς est considéré comme une force organisatrice du monde, sans personnalité encore bien nette, et qu'il joue le même rôle que la Nécessité de Démocrite. Mais Anaxagore n'a pas recours au hasard pour expliquer les choses, comme pourrait le faire croire le reste de la citation. Anaxagore trouvait que la fortune est une chose insaisissable pour la raison humaine, ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ. C'est probablement à lui que se rapporte le passage de la *Physique* II, ch. IX, 10. « Il y a des philosophes qui considèrent la fortune comme une cause il est vrai, mais comme une cause impénétrable à l'intelligence humaine (ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ), comme si c'était quelque chose de divin et de réservé aux démons, ὡς θεῖόν τι οὖσα (ἡ τύχη) καὶ δαιμονιώτερον.

2. *Physique*, II, chap. IV, 7.

pour le tout ce qu'ils refusent d'admetttre pour les parties? Cela est tout à fait invraisemblable, et si la critique d'Aristote est juste, il faut avouer que Démocrite a bien peu mérité l'éloge que le grand philosophe fait de lui en d'autres endroits, en signalant la rigueur logique de ses déductions et l'unité de son système. Aussi a-t-on cherché à concilier ces deux jugements contradictoires d'Aristote sur Démocrite. M. E. Zeller [1] fait avec raison remarquer qu'Aristote, comme nous le verrons nous-mêmes un peu plus loin, entend le mot hasard dans un sens particulier. Ce qui dérive du hasard, pour lui, n'est pas ce qu'on ne peut rapporter à une cause efficiente; c'est ce qui n'a pas de cause finale. Prise dans ce sens, la critique d'Aristote est juste assurément. Les atomes, dans le système de Démocrite, se rencontrent uniquement parce qu'il est dans leur nature de se rencontrer, mais non en vertu d'un mouvement produit pour atteindre une fin déterminée, conçue par eux ou en dehors d'eux. Mais si l'on entend par le mot hasard l'absence d'une cause efficiente, le reproche qu'Aristote fait à Démocrite ne se justifie pas [2]. Tout en effet, dans son système, s'explique logiquement par la définition qu'il donne des atomes et par l'hypothèse du vide. Corps indivisibles, ayant une dimension qui est différente pour chacun d'eux et des formes diverses, ils ont en outre la pesanteur, qui varie proportionnellement à leur masse. Cette pesanteur qu'ils possèdent en propre est la cause de leur mouvement, de leur chute dans le vide. Comme tous n'ont pas le même poids, puisque leurs masses sont inégales, les plus lourds tombent plus vite, et par conséquent rencontrent dans leur chute les plus légers. Ceux-ci, soulevés par la pression des atomes plus pesants, sont repoussés vers le haut, et, de ce mouvement des atomes, les uns tombant, les autres remontant, naît un mouvement circulaire, un tourbillon, d'où le monde est sorti. Tout dérive donc en réalité de

1. *Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux II, p. 304, sqq.
2. Dans cette discussion sur le hasard dans Démocrite, nous ne faisons que suivre M. E. Zeller, *Philosophie des Grecs*, Trad. Boutroux II, p. 304 sqq.

la pesanteur des atomes; c'est elle qui est la cause de leur mouvement primordial, de leur rencontre, de leurs combinaisons multiples, c'est-à-dire de la formation de tout ce qui existe, et il n'y a pas dans ce système la moindre place pour le hasard. Quant à l'origine même du mouvement des atomes, à son commencement, les atomes étant conçus comme éternels, Démocrite « refusait d'en indiquer la cause, car on ne « peut dériver d'autre chose ce qui est sans commencement et « infini. Aristote a pu, pour ce motif, reprocher aux Atomistes « de n'avoir pas recherché suffisamment la cause du mou- « vement; mais c'est aller trop loin que de prétendre qu'ils « ont attribué ce mouvement au hasard » [1].

Celui qui introduisit le hasard dans le système atomistique fut Épicure. C'est lui qui imagina cette fameuse déclinaison des atomes, pour laquelle il n'apportait aucune cause raisonnable, et qui enlevait à la théorie des fondateurs de l'école son unité et sa rigueur logique. Avec la *déclinaison*, la fortune eut une place dans le système; c'est elle et non plus la pesanteur qui présida à la rencontre des éléments du monde, à leurs combinaisons, et, en ce sens, on pouvait dire que les Épicuriens faisaient naître le monde du hasard. Épicure, par cette hypothèse gratuite, voulait éviter le déterminisme, conséquence forcée du système de Démocrite. Cette force inconnue qui pouvait se soustraire aux lois de la nécessité se retrouvait dans l'homme sous la forme de la liberté. Nous n'avons pas à examiner ici ce que valait cette théorie et si elle sauvait bien notre indépendance; ce qui nous intéresse surtout, c'est de voir s'exprimer nettement, dans un système philosophique, les tendances générales de l'époque où vivait son auteur. Ces tendances furent-elles sans influence sur l'hypothèse d'Épicure? N'est-ce pas d'elles, en partie, aussi bien que du désir de sauvegarder notre liberté,

1. Zeller, passage cité et les notes. Dans la vie pratique, Démocrite excluait également la fortune : ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. Βαιὰ γὰρ φρονήσι τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκέειν κατιθύνει. Stobée, *Eclog. eth.*, ch. 7.

qu'elle est sortie? En tous cas, elle leur dut peut-être son succès. La théorie physique d'Épicure fut avidement acceptée, non seulement parce qu'elle aboutissait à des conséquences morales dont s'accommodaient l'incrédulité et l'égoïsme de cette époque relâchée, mais parce qu'elle paraissait très claire et très facile à saisir : or, elle paraissait telle parce que déjà, d'autre part, les esprits étaient imbus de la croyance à la Fortune, et que les contradictions ou les absurdités qui nous choquent aujourd'hui dans le système ne pouvaient être aperçues d'un siècle habitué à résoudre par le hasard tous les problèmes de la vie humaine.

En résumé, l'ancienne physique n'avait fait du hasard qu'un usage très rare, et c'est surtout dans Empédocle que nous le rencontrons; là-même, il n'a pas encore le caractère plus nettement objectif que lui donne plus tard Épicure, en modifiant d'une manière assez malheureuse la doctrine de Démocrite.

Avant Épicure, Aristote avait étudié le hasard et en avait déterminé les caractères; mais il se place à un point de vue tout autre que celui de ses prédécesseurs. Pour la plupart des philosophes naturalistes, l'être véritable c'est la matière, quelle que soit d'ailleurs l'essence qu'ils lui prêtent, qu'ils en fassent un élément terreux, igné ou d'une autre nature. Les formes que revêt ensuite cette matière, globe terrestre, soleil, êtres vivants, ne sont que l'accessoire. Ce n'est pas pour ces objets divers que la matière existe; ils sont sortis d'elle, voilà tout; il aurait pu tout aussi bien en sortir autre chose, si elle avait eu en elle des causes de mouvement différentes de celles qu'elle contient. Le monde n'est fait que pour la matière, pour permettre à la nécessité qui la régit de se manifester, bien plutôt que la matière n'existe pour le monde. Ces philosophes concevaient les choses, dit Aristote, « comme quelqu'un qui prétendrait que la muraille a été « nécessairement construite, parce que les corps graves étant « naturellement portés en bas et les corps légers à la sur- « face, les pierres du mur et les fondements qu'elles forment

« ont dû être mis en bas, tandis que la terre, qui est plus lé- « gère, a été mise en haut, et que les bois, qui sont les par- « ties les plus légères de toutes, sont à l'extérieur » [1]. En d'autres termes, le monde n'est pas une fin voulue par la matière, il n'en est que le produit nécessaire; la nature s'est combinée sans y être déterminée par une *cause finale*. L'absence de *cause finale* dans les évolutions du monde et la prédominance de la *cause efficiente* sont en effet un caractère commun à toute l'ancienne physique. Anaxagore seul, frappé de l'ordre de l'univers, a entrevu la cause finale; son *Intelligence* en est une preuve; mais il n'a fait que l'entrevoir, et l'hypothèse féconde qu'il avait conçue est le plus souvent reléguée par lui tout à fait au second plan.

L'idée de cause finale occupe au contraire une place des plus importantes dans la théorie physique d'Aristote. A ses yeux, pour reprendre sa comparaison, le mur n'est pas fait pour les matériaux, quoiqu'il ne puisse exister sans eux; il a une autre fin, qui est de protéger ce que la maison renferme [2]. Le monde, comme la muraille, a sa fin particulière, et la matière n'est là que pour lui donner le moyen d'y atteindre. Le mouvement éternel « qui anime comme une sorte de vie « tous les êtres formés par la nature » [3], le conduit, l'emporte vers cette fin, et cette fin dans les idées d'Aristote, c'est le divin, c'est Dieu lui-même; le monde n'est pas suspendu à Dieu comme à sa cause efficiente; il gravite vers lui comme vers sa cause finale. C'est de là qu'il faut partir pour comprendre la théorie du hasard exposée dans la *Physique*.

Dans ce mouvement universel des choses vers leur fin, il y a une exception : c'est celle qui provient du hasard. Avant d'aller plus loin, Aristote essaye de prouver l'existence du hasard [4]. Quelques philosophes, dit-il, le nient [5]. Mais le con-

1. *Physiq.*, II, chap. IX, 2. Trad. Barth. Saint-Hilaire.
2. *Physique*, II, ch. IX, 3.
3. (ἡ κίνησις) ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔστιν, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν. (*Physique*, VIII, 1, 1).
4. Voir le chap. IV du livre II de la *Physique*.
5. Platon surtout. Voir le début de ce chapitre.

sentement universel l'affirme : tout le monde dit de certaines choses qu'elles sont l'effet du hasard. Parmi les anciens sages, ceux qui le repoussent (Empédocle, Démocrite) sont les premiers à s'en servir et tombent en contradiction avec eux-mêmes ; d'autres (Anaxagore) déclarent que c'est une cause impénétrable à la raison humaine, mais l'admettent cependant comme cause. Le hasard existe donc et c'est une cause.

Mais c'est une cause de quel genre ? Dans ce qu'un être accomplit, il faut distinguer ce qui dépend de l'essence même de cet être, ce qui est son développement logique (τὸ καθ'αὑτό) [1], et ce qui n'est qu'accidentel, le contingent (τὸ συμβεβηκός) [2]. Ainsi un homme a deux jambes : c'est un fait qui dépend de son essence même, c'est un fait καθ'αὑτό ; il est sauvage ou civilisé : cela n'est plus dans son essence, c'est un fait accidentel (κατὰ τὸ συμβεβηκός). Dans la nature, la marche régulière vers la fin est le καθ'αὑτό ; le συμβεβηκός comprend les accidents qui arrêtent cette marche ; et, sans cet élément perturbateur, tout tendrait naturellement et sans effort vers le divin, serait divin, c'est-à-dire atteindrait son développement logique. C'est dans la classe des causes accidentelles que rentrent les faits qu'on attribue au hasard. Le hasard est donc une cause accidentelle suspendant la marche des êtres vers leur fin.

Mais Aristote pousse plus loin l'analyse. Reconnaissant ici-bas deux causes d'ordre, la nature et l'intelligence humaine [3], il subdivise les faits accidentels en deux classes, suivant qu'ils se rapportent à l'une ou à l'autre de ces deux causes. Le hasard dans la nature, il l'appelle τὸ αὐτόματον. L'étymologie (μάτην) qu'il donne de ce mot est fausse, mais elle montre bien ce qu'il entend par là. Le τὸ αὐτόματον est un fait inutile ; c'est un effort perdu, sans finalité, ou en dehors

1. Τὸ μὲν δι' αὐτὸ ὑπάρχον ἑκάστῳ, καθ' αὑτό · τὸ δὲ μὴ δι' αὐτό, συμβεβηκός. (*De Animal. part.*, I, 4, 34 *b*.)
2. Συμβεβηκὸς δέ ἐστιν... ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν. (*Top.*, I, 5, 102, *b*).
3. *Physiq.*, II, ch. v, 2.

de la finalité universelle [1]. Aussi, quand ce que produit τὸ αὐτόματον est un être, cet être est un monstre (τέρας), quelque chose de contraire à l'ordre universel, d'isolé et sans but. Dans ce qui touche à l'homme et à l'intelligence humaine, le hasard, c'est τύχη. Τύχη a un sens moins compréhensif que τὸ αὐτόματον. Tous les faits de τύχη sont des faits de τὸ αὐτόματον ; mais la réciproque n'est pas vraie [2]. Les faits de τύχη ne peuvent se produire que pour les êtres intelligents et doués d'activité ; ils ne peuvent avoir pour objet que des actes (περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι). « Pour cette raison l'être inanimé, la brute, « l'enfant ne font rien qu'on puisse appeler τύχη [3] ». En effet, ils n'ont pas le libre arbitre, ils ne peuvent choisir et raisonner leurs actes (προαίρεσις). Ne pouvant agir, « ils ne sont su- « jets ni à l'ἀτυχία, ni à l'εὐτυχία, à moins qu'on ne se serve de « ce mot par comparaison, comme le faisait Protarque quand « il disait que les pierres dont sont faits les autels sont heu- « reuses (εὐτυχεῖς) parce qu'on les honore, tandis que les au- « tres sont foulées aux pieds » [4]. Pourquoi Aristote indique-t-il l'intelligence et la volonté comme nécessaires pour qu'un fait de τύχη puisse se produire ? C'est que l'être intelligent n'agit jamais sans but, et que, pour τύχη, comme pour τὸ αὐτόματον, il veut mettre en évidence cette idée de finalité qu'il retrouve partout. Τύχη ne s'exerce donc que dans les choses qui ont une fin, de même que τὸ αὐτόματον. La différence c'est que, pour τύχη, la fin a pu être voulue par l'intelligence humaine au lieu d'être voulue par la nature. Mais tous les deux ont pour caractère commun qu'ils président à un ordre de faits dont la production n'est pas déterminée par la fin voulue et poursuivie, et qu'ils sont au contraire un trouble apporté dans la poursuite de cette fin [5].

1. C'est donc à tort qu'on le traduit par *spontané* (Barth. Saint-Hilaire). Il ne s'agit pas des causes efficientes ; il s'agit des causes finales.
2. *Physique*, II, chap. VI, 2.
3. *Ibid.*, II, chap. VI, 3.
4. *Physique*, II, chap. VI, 4.
5. Ce point est bien mis en lumière par Alexandre Aphrodisias qui, dans son livre sur le *Destin*, ne fait que développer l'idée d'Aristote. « C'est dans les cho-

Nous voilà donc en possession d'une définition de la fortune et du hasard au moyen de l'idée de cause finale. Mais d'où la fortune et le hasard viennent-ils? A quoi sont-ils dûs? Ont-ils une existence réelle? Quelle place Aristote leur fait-il dans son système? Aristote reconnaît quatre espèces de causes [1] : la *matière* (l'airain, en un sens, est cause de la statue); la *forme* (un lit n'est lit que lorsque le bois a reçu la forme qui fait qu'on l'appelle lit); la *cause efficiente;* enfin la *cause finale,* ou le but qui est la raison de l'existence de la chose. Mais ces quatre causes peuvent se réduire; car les trois dernières se confondent et peuvent se ramener à une seule : la cause efficiente, qui n'est autre que la nature, est identifiée d'une part à la cause formelle [2], de l'autre à la cause finale [3]. Ces trois causes, efficiente, formelle, finale, se résument donc dans la nature. Quant à la matière, elle ne peut se réduire. Par conséquent, en réalité, nous sommes en

ses qui se font en vue d'une autre fin, que se rencontre comme fin ce qu'on appelle arriver fortuitement et par hasard ». (Alex. Aphr., *De fato*, chap. IV, fin. Traduct. Nourrisson). — « Toutes les fois que, d'une chose qui était faite en vue d'une autre, ne procède point cela même pourquoi elle était faite, mais qu'il s'ensuit quelque résultat que d'abord on n'espérait pas, on dit que cela a lieu par hasard. En soi-même (καθ' αὑτό) cela se produit sans cause, accidentellement; cela a pour cause ce qui a été fait en vue de quelque autre objet. C'est ainsi qu'on dit qu'un trésor a été trouvé par hasard, si quelqu'un, venant à fouiller avec un tout autre dessein que celui de découvrir un trésor, a trouvé un trésor..... Le hasard consiste ici en ce que la cause efficiente est allée à une fin qui n'était pas celle que cet homme avait dans l'esprit ». (*Ibid.*, chap. VIII). — « Que nos adversaires s'avisent, par exemple, de dire que des personnes sont malades par hasard, alors que la maladie est inconnue, c'est là une fausseté. Car ce n'est pas lorsqu'il y a une cause, mais qu'ils ne connaissent point, que les hommes s'expriment ainsi; c'est uniquement de ce qu'ils se persuadent être arrivé sans cause, qu'ils ont coutume de dire que cela est arrivé par hasard..... Trouver un trésor..... n'est pas là un fait dont les causes échappent à l'entendement humain; les causes en sont au contraire évidentes et très connues. Pour trouver le trésor, il a fallu fouiller.... Si l'on se persuade que c'est par hasard qu'un homme a trouvé un trésor..... c'est uniquement que celui qui a trouvé un trésor en fouillant n'avait pas fouillé pour le trouver. Lors donc qu'on parle de choses qui arrivent par hasard, ce n'est point qu'on ignore la cause qui fait qu'elles arrivent de la sorte; c'est qu'on pense qu'il y a absence d'une cause proprement dite, absence d'une cause maîtresse. » (*Ibid.*, chap. VIII).

1. *Physique,* II, ch. III, 2, sqq.
2. *Metaph.*, V, 4 : ἡ μορφὴ φύσις.
3. *Phys.*, II, ch. II, 12 : ἡ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα.

présence de deux causes qui forment comme une sorte d'antithèse : d'un côté la matière, sorte de substance indéterminée; de l'autre la nature, cause universelle d'ordre et de régularité [1], ou, si l'on préfère, la forme. Car la matière et la forme sont les deux éléments essentiels de l'être; l'être individuel n'existe que par la réunion de ces deux principes. Mais la réunion de la matière et de la forme n'est pas toujours certaine; la matière résiste à l'action de la cause intelligente qui tend à la transformer et comme à l'emprisonner dans la forme pour lui donner l'être véritable; et c'est là l'explication de l'existence du hasard. Il provient d'un défaut de réceptivité dans la matière, de l'obstacle qu'oppose la *privation* à la réalisation de l'*être*. Telle est donc l'origine de l'αὐτόματον, du désordre et de l'imperfection dans le monde, des monstres qui échappent à la loi. Aristote fait une part très large aux exceptions qui ont pour origine le hasard et le dérobent à la loi. A ses yeux, le manque de ressemblance entre le père et le fils est une monstruosité, la naissance d'une femme, même en général de tous les animaux, de tous les êtres privés de raison, témoignent dans la nature d'un but qui a été manqué; ce ne sont là que des ébauches malheureuses, la nature se trompe, comme l'art qui fait des fautes et échoue [2]. Néanmoins, le triomphe de la matière n'est pas constant; la nature a sur la matière un triomphe relatif et les cas d'ordre sont en majorité. Dans le ciel notamment le désordre n'existe pas [3].

La question de l'origine de τύχη, de la *fortune*, c'est-à-dire du hasard dans ce qui touche aux êtres intelligents et doués de volonté, est plus complexe. Dans les choses de la

1. Ἡ φύσις αἰτία πᾶσι τῆς τάξεως, τάξις δὲ πᾶσα λόγος. *Physique*, VIII, ch. I, 23.
2. *Physique*, II, ch. VIII, 8.
3. Τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὡρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς, τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον · οἱ δὲ τῶν μὲν ζῴων ἕκαστον φύσει φασὶν εἶναι καὶ γενέσθαι, τὸν δ' οὐρανὸν ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου τοιοῦτον συστῆναι, ἐν ᾧ ἀπὸ τύχης καὶ ἀταξίας οὐδ' ὁτιοῦν φαίνεται. *De Part. Anim.*, I, 1. Voir également sur l'appropriation des organes à la fin dans les animaux de *Partib. Anim.*, Didot, p. 242.

nature, la cause intelligente n'a devant elle que la matière; c'est la matière seule qui l'empêche d'atteindre la fin, d'arriver à la forme définitive et parfaite des êtres; l'opposition entre les deux principes est donc assez nette. Dans la vie de l'homme, il n'en est plus de même. Ici nous connaissons, il est vrai, la cause qui agit en vue de la fin. C'est notre volonté réfléchie. Mais ce qui s'oppose à la volonté et l'empêche d'arriver au but ne nous est pas connu. Tantôt c'est de la nature même que viennent les obstacles [1]; tantôt la volonté rencontre en face d'elle d'autres volontés qui agissent en sens contraire; les passions et les appétits jouent aussi leur rôle et entravent la marche ou même l'arrêtent tout à fait, ou bien substituent à la fin poursuivie une autre fin toute différente et quelquefois toute contraire. « Les causes qui « produisent les effets du hasard sont nécessairement indé- « terminées, et par conséquent la fortune elle-mème est du « domaine de l'indéfini, c'est quelque chose d'obscur pour « l'homme...; il peut y avoir un nombre infini de causes qui « font qu'un homme va au marché et y reçoit de l'argent « (de son débiteur) sans y être venu pour cela ; il peut « y être venu pour voir quelqu'un, pour poursuivre quel- « qu'un en justice, ou pour se défendre devant les tribu- « naux [2]. » Aussi Aristote lui-même est-il fort embarrassé de conclure. Toutes ces causes, dont nous parlions tout à l'heure et qui entravent la fin, sont des causes accidentelles, il est vrai. Mais enfin ce sont des causes. Suppriment-elles la fortune? La fortune n'est-elle cause de rien? D'un autre côté, parce que, dans bien des cas, les faits dont on dit : *c'est la fortune qui en est la cause,* peuvent être ramenés à un autre principe, s'ensuit-il donc que le hasard n'est pas aussi une cause? Aristote semble ne pas oser se prononcer [3]; il se borne

1. « Par exemple, on peut se demander si la cause de la guérison d'un malade est le (bon) air, ou la chaleur, ou bien cette circonstance qu'il ne s'est pas fait couper les cheveux. Car parmi les causes accidentelles, les unes sont plus voisines que les autres. » *Phys.*, II, ch. v, 14.
2. *Physiq.*, II, chap. v, 10, sqq.
3. *Physiq.*, II, ch. V, 10, sqq.

à constater l'influence de cette force inconnue sur la vie humaine et sur le bonheur. De même que le hasard (τὸ αὐτόματον) réussit à bouleverser parfois les lois de la nature qui semblaient immuables, de même la Fortune (τύχη) introduit un élément d'incertitude dans ce qu'il considère comme le but suprême de l'existence, dans le vrai bonheur, auquel arrive seul l'homme vertueux et sage, et dont le caractère est d'être inaltérable, parce qu'il résulte de l'acte pur de la raison, de la contemplation sereine de l'intelligible par l'intelligence : vie divine, à laquelle l'homme ne peut atteindre que par une faveur des dieux, et qui rend l'homme semblable à Dieu. Malgré son apparente indépendance des conditions extérieures à l'âme, ce bonheur de l'être raisonnable leur est cependant soumis : « Nous pensons que l'homme vrai- « ment vertueux et sage supporte avec dignité toutes les in- « fortunes et tire des circonstances le meilleur parti. Si donc « il en est ainsi, l'homme heureux (εὐδαίμων) ne saurait jamais « être misérable. Cependant il ne saurait être heureux si les « malheurs de Priam s'abattent sur lui [1]. » Bien plus, ces circonstances extérieures à l'homme et desquelles dépend la stabilité de son bonheur lui sont indispensables même pour l'acquérir. Dans la théorie d'Aristote, en effet, le bonheur (εὐπραξιά) résulte pour l'homme de son activité dirigée dans le sens de la vertu et de la sagesse. Mais l'exercice de la vertu exige certaines conditions qui n'ont avec elle rien de commun cependant : « L'homme libéral aura besoin de ri- « chesses pour exercer sa libéralité.., l'homme courageux, « d'un commandement pour montrer son courage [2]. » Ainsi, d'un côté, Aristote fait dépendre de l'homme même son bonheur, et de l'autre il le fait dépendre de la fortune.

Du milieu de ces contradictions et de ces incertitudes, le seul fait précis qui se dégage, c'est que, en dehors de la volonté et de l'intelligence humaines, qui agissent en vue du

1. *Ethique à Nicomaque*, I, ch, XI, 13.
2. *Ibid.*, X ch. VIII, 4.

bonheur, une autre cause est nécessaire pour que ce bonheur existe, cause dont on ne peut saisir la nature, mais dont on ne peut cependant nier la réalité.

En résumé, Aristote, dans sa théorie, borne le rôle du hasard à des limites assez étroites; il l'exclut des phénomènes célestes et ne lui laisse que peu de place dans la nature. « Certaines choses se produisant toujours de la même façon, « d'autres se produisant d'une manière uniforme dans la plu- « ralité des cas, il est tout d'abord évident que ce n'est ni des « unes ni des autres que l'on dit qu'elles ont pour cause la for- « tune ou ce qui vient de la fortune ; c'est-à-dire qu'on n'attri- « bue à la fortune ni ce qui arrive nécessairement et toujours, « ni ce qui arrive dans la pluralité des cas [1]. » Aussi ne peut-il avoir de science du hasard. — C'est une cause inférieure, car c'est une cause accidentelle, et ce qui est accidentel ne vient qu'après les choses en soi. « Le hasard et la fortune ne « viennent qu'après l'intelligence et la nature, de telle sorte « que, si le hasard était, à toute force, la cause du ciel, il n'en « faudrait pas moins que l'Intelligence et la Nature fussent les « causes antérieures de bien d'autres choses, et les causes de « tout cet univers [2]. » — C'est la négation de la fin, c'est ce qui aurait pu agir en vue d'une fin et se conformer à la pensée, mais se dérobe à l'action de la cause intelligente; c'est l'accident, c'est-à-dire la privation, le non être réalisé, comme la matière elle-même.

Ainsi le hasard et la fortune dans la philosophie d'Aristote sont loin d'avoir l'importance qu'ils avaient dans les idées religieuses et morales de ses contemporains. Mais il n'en est pas moins vrai que pour lui le hasard existe, et que c'est quelque chose de réel. Pour nous, le hasard n'existe pas; faire une étude du hasard consiste pour nous à éliminer le hasard, à prouver que les monstres rentrent dans la loi générale; et, si nous n'arrivons pas toujours à remonter la série des causes, nous n'en tirons d'autre conclusion que notre propre ignorance [1]. Aux yeux d'Aristote, le hasard n'est pas quelque chose de purement subjectif. Pour lui, il y a, outre notre ignorance, de l'indétermination réelle due à l'imperfection de ce monde, à la présence et à la résistance de la matière pour ce qui regarde le monde physique [2]; et, pour ce qui regarde l'homme et sa destinée, à un nombre infini d'accidents dont l'origine est impénétrable pour la raison humaine.

1. *Physiq.*, II, ch. v, 1.
2. *Ibid.*, II, ch. iv, 12 trad. Barth. Saint-Hilaire.

Il n'y a pas à s'étonner, quand on voit un esprit comme Aristote donner une réalité au hasard parmi les causes du monde, que le vulgaire ait divinisé cet être chimérique. On ne peut dire assurément que le traité de la *Physique* ait aidé en quoi que ce soit au développement de cette erreur. Mais on ne pourrait prétendre la même chose de la philosophie d'Epicure. L'épicurisme, en effet, ne fut pas seulement un système philosophique, ce fut une secte qui compta des adhérents innombrables et enthousiastes répandant par toute la Grèce les idées du maître; et le vulgaire lui-même put s'imprégner insensiblement et indirectement de la doctrine au spectacle des pièces de l'ami du philosophe, Ménandre, et de tous les poètes de la comédie nouvelle. Bien que, pour son compte personnel, Epicure fût d'avis que les sages sont indépendants de Tyché, [3] on ne peut nier que son mépris des divinités traditionnelles

1. Il importe que l'homme « brisant les idoles, méprisant les vains mots, s'arrachant aux superstitions, ne voie dans la fortune et le hasard qu'un ensemble de causes qu'il doit s'appliquer à pénétrer et à mépriser... » (Nourrisson, *Essai sur Alexandre Aphrodisias*, p. 13).

2. On peut rapprocher de cette théorie ce que dit Platon, *Lois*, X ch. 8, sur les deux âmes du monde, l'une bienfaisante et ordonnatrice, l'autre mauvaise et à laquelle est dû tout ce qui dans le monde est fait avec déraison et désordre (μανικῶς τε καὶ ἀτάκτως). Cf. aussi la théorie exposée dans le *Timée*, où, à côté de la cause divine et sage, Platon en reconnaît une seconde, aveugle et puissante, qu'il appelle la nécessité.

3. Βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα λογισμὸς διώκηκε [κατὰ τὸν βίον καὶ συνεχῆ χρόνον]. (Stobée, *Ecl. Eth.*, ch. VII.) — Diogène le Cynique exprimait aussi à sa manière cette impuissance de la Fortune contre le sage : Διογένης ἔφη νομίζειν ὁρᾶν τὴν τύχην ἐνορουοῦσαν αὐτῷ καὶ λέγουσαν · « τοῦτον ὃ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα. » (Stobée, *ibid.*)

et ses théories sur l'origine du monde n'aient fortifié les idées de la foule. Aussi voyons-nous cette époque d'impiété et d'athéisme exagérer encore l'influence que Démothène avait attribuée à la Fortune. A côté de la Fortune, Démosthène nommait encore les dieux; pour la comédie nouvelle, elle est la seule divinité, la véritable reine du monde. Bien plus, cette Tyché même qu'on adore comme une négation de la Providence, semble parfois insuffisante à exprimer l'incrédulité des générations nouvelles; elle finit par paraître, elle aussi, trop réservée, trop sage, trop régulière, trop semblable aux dieux dont on ne voulait plus. Le hasard qu'elle représentait lui est alors opposé à son tour comme quelque chose de plus incertain encore s'il est possible, et est érigé en sa place comme une divinité universelle dans le ciel d'où on la fait déchoir : « Non, nous « n'admettons pas de déesse Tyché; elle n'existe pas, il « n'y a que le hasard, ce qui se produit pour chacun, n'im« porte comment. C'est lui qu'on appelle Tyché [1]. »

Le stoïcisme, qui fut une réaction contre les mœurs relâchées, l'insouciance, la mollesse et l'athéisme de la Grèce après Alexandre, réagit naturellement aussi contre la croyance à la Fortune. La morale de cette école et sa théologie étaient également inconciliables avec les idées de la foule sur la capricieuse déesse, et, tout en l'admettant, les stoïciens réduisaient à rien son influence sur le bonheur de l'homme, et en général sur la destinée humaine. Partant de ce principe qu'il n'y a de bien que ce qui est honnête, de mal que ce qui est honteux, ils regardèrent comme indifférent tout ce qui n'était ni l'un ni l'autre et confondirent le bonheur avec la vertu [2]. Or, pour eux, la vertu consistait

1. Philémon, *frag.* Did., p. 125 :

οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμία Τύχη θεός,
οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ταὐτόματον, ὃ γίγνεται
ὡς ἔτυχ' ἑκάστῳ, προσαγορεύεται Τύχη.

2. Voir, sur la morale des Stoïciens, Denis, *Histoire des Théories et des Idées morales dans l'Antiquité*, I, p. 305 sqq.

uniquement dans le perfectionnement et l'exercice de la plus noble de nos facultés, de la raison. Comme la raison ne dépend que de nous, de notre volonté libre, nous sommes les maîtres de notre bonheur, et nous serons heureux en effet si nous savons réprimer les passions qui égarent notre jugement et nous font trouver bon et désirable ce que les hommes regardent ordinairement comme tel, les richesses, les honneurs, la gloire, tout ce que le hasard enfin distribue, sans distinction, au sage et à l'insensé. D'ailleurs, loin de faire le bonheur du sage, ces avantages apparents sont plutôt un mal pour lui : car ce sont eux qui produisent en nous l'orgueil, l'intempérance, et nous donnent l'occasion de cesser d'être vertueux, c'est-à-dire heureux. La souffrance, la pauvreté, la servitude ne sauraient non plus avoir prise sur le sage. « Rien de mal ne peut lui arriver; les contraires ne se « mêlent pas. Comme les fleuves, les eaux de la pluie et des « sources médicinales ne peuvent changer l'âcre saveur de la « mer et ne réussissent même pas à l'adoucir, de même les « coups du malheur ne changent en rien l'âme forte » [1], et l'essence même de l'homme ne pouvant être modifiée par l'adversité, l'adversité ne peut non plus modifier la condition de sa vie. Bien plus, les revers que redoutent le reste des hommes, le sage les provoque au besoin. Ne sont-ils pas, en effet, la condition de la lutte d'où doivent sortir victorieuses sa volonté et sa raison? Elément essentiel de sa vertu, ils sont donc aussi un élément essentiel de son bonheur. L'influence de la Fortune sur le bonheur de l'homme est donc nulle; les biens et les maux qu'elle nous envoie ne sont rien par eux-mêmes, ils ne sont bons ou mauvais que par l'usage qu'en fait la raison.

Le hasard même existe-t-il dans le monde pour les stoïciens? Ils en parlent sans cesse, et cependant on ne voit pas quelle place ils pouvaient lui donner dans leur système; leur conception de Dieu est en contradiction directe avec

1. Sénèque, *de Providentia*, II, 1.

cette idée. Dieu, pour eux, c'est la raison même vivifiant la masse universelle qu'elle anime *(mens agitat molem)*, réglant d'une manière immuable la production des phénomènes, l'enchaînement des causes et des effets. Dieu est partout dans la nature, il est la nature même, et tous les êtres participent de son essence, à plus forte raison les êtres raisonnables : « Il existe, entre les sages et Dieu, une amitié dont « le lien est la vertu. Amitié n'est pas assez dire; c'est « plutôt une parenté et une similitude. Le sage ne diffère de « Dieu que par le temps. » [1] — « Ce grand tout, dans lequel « nous sommes compris, est un, et cet un est Dieu; nous « sommes ses associés, nous sommes ses membres. » [2] Le Hasard et la Fortune s'exerçant sur ces êtres raisonnables, divins, dieux eux-mêmes, n'est-ce pas là une chose impossible? Aussi trouvons-nous dans Sénèque cette idée que le hasard n'existe pas pour le sage; l'adversité qui l'accable ne vient pas de la fortune; en réalité, elle est voulue par Dieu et n'est qu'une épreuve à laquelle il soumet son courage : « Quand tu verras les hommes de bien, chers aux dieux, « peiner, suer, gravir péniblement la vie, et les méchants au « contraire se livrer à la joie et aux délices, dis-toi que « nous-mêmes nous prenons plaisir à voir la réserve de nos « enfants et la licence de nos esclaves [3]; les uns, nous les « soumettons à une discipline austère; nous encourageons « la hardiesse des autres. Sois bien sûr que pour Dieu il « n'en est pas autrement; il ne laisse pas le sage s'endormir « dans les plaisirs; il l'éprouve, il l'endurcit, il se le pré- « pare. » [4] N'est-ce pas ainsi que nous nous exprimons quand nous cherchons à concilier la Providence et l'existence du mal physique? Avec cette théorie du stoïcisme, l'existence

1. Sénèque, *de Providentia*, I. 5.
2. *Lettre XCII à Lucilius.*
3. Pendant les Saturnales.
4. Sénèque, *de Providentia*, I, 5. *Sibi illum præparat.* D'après les stoïciens, les âmes, après la conflagration du monde, devaient rentrer dans le sein de Dieu. (Diogène Laerte, VII, p. 193, édit. Didot.)

de la Fortune n'est pas plus admissible qu'avec la Providence de Platon.

Il ne nous est guère possible de mesurer l'influence du stoïcisme dans les premiers temps où il parut. Mais les grands efforts de volonté qu'il exigeait de ses adeptes tendent à faire croire qu'elle dut être d'abord assez restreinte [1]. En tous cas, il mit assez longtemps à pénétrer dans le monde romain, et ce n'est que bon nombre d'années après son fondateur qu'on le voit fleurir à Rome. La foule put donc échapper d'abord à son action salutaire, et l'on peut admettre que les esprits d'élite furent les seuls à la ressentir. Cependant, même sur ceux-ci, son influence fut loin d'être toute puissante et d'effacer les derniers vestiges de cette superstitieuse croyance à la Fortune. On peut en juger par le plus grand des historiens grecs qui parurent après Thucydide, par Polybe. D'une grande naissance, doué de talents politiques et militaires qui lui valurent d'être mis à la tête des affaires de son pays par ses compatriotes d'abord, et ensuite par les Romains quand ils eurent fait de la Grèce une province de leur empire; nourri de toutes les œuvres philosophiques et historiques qui avaient paru avant lui; mis en contact avec les mœurs, les choses, les idées, les hommes les plus divers par un long séjour à Rome en qualité d'otage et par de nombreux voyages en Gaule, en Espagne, en Afrique, en Egypte et même sur l'Atlantique, Polybe se trouvait placé dans des conditions exceptionnellement favorables, bien propres à développer en lui l'esprit philosophique et scientifique et à le défaire des erreurs et des préjugés qui avaient cours communément à son époque. L'un de ces préjugés cependant a résisté à tant d'actions diverses, et c'est avec une véritable surprise qu'on voit cet historien d'un

1. La condition sociale ou l'origine des premiers représentants du stoïcisme furent peut-être pour quelque chose dans la difficulté qu'il eut d'abord à se répandre. Cléanthe était une manière de porteur d'eau; Zénon semble avoir été phénicien; et Timon appelait les philosophes du Portique une nuée de gueux. Sous Auguste, c'est aussi par des gens de basse condition ou par des insensés qu'Horace fait prêcher dans les rues de Rome la doctrine stoïcienne (*Satires*, II, 3.)

sens pratique si ferme, d'une pénétration si grande quand il s'agit de découvrir et d'exposer les causes générales ou particulières des faits, parler à chaque instant de la Fortune, et la considérer comme une des forces principales qui régissent le cours des événements.

Chez lui, nous la retrouvons d'abord avec tous les caractères qu'on lui connaît déjà. C'est un être incertain [1], volage, capricieux, jaloux même de ceux qu'il favorise, et leur ravissant bientôt la gloire ou les bienfaits dont elle les a comblés [2]. Elle est donc, dans Polybe, à peu près ce qu'elle avait été avant lui. Cependant il est évident qu'il cherche, à l'encontre du vulgaire, à réduire son rôle le plus possible, à déterminer exactement les limites en dehors desquelles l'historien ne doit pas l'admettre. « Pour moi, dit-il, je veux « maintenant m'expliquer clairement sur ce point (sur l'in- « tervention de la Fortune), autant que me le permet le « caractère de l'histoire que j'écris. Dans les choses où il « nous est difficile ou impossible, car nous ne sommes que « des hommes, de saisir une cause, on peut, quand on est « embarrassé, recourir à un dieu et à la Fortune pour les « leur attribuer. C'est le cas pour des pluies et des ondées « extraordinaires et continuelles, ou au contraire pour des « sécheresses et des gelées qui font périr les fruits de la « terre ; de même aussi pour des maladies pestilentielles qui « ne finissent pas et pour d'autres choses semblables, dont « il n'est pas aisé de découvrir la cause. Dans ces occasions, « nous avons raison de nous conformer à l'opinion générale, « et, ne sachant que faire, de supplier la divinité, de lui « sacrifier pour la fléchir, d'envoyer consulter les dieux.....

1. Je ne trouve pas, dans l'œuvre de Polybe, d'endroit où la Fortune soit nettement donnée comme étant une divinité personnelle et vivante. Mais il est évident, d'après l'impression générale qui résulte de la lecture, que la Fortune n'est pas seulement pour lui un être abstrait, et qu'il la personnifie. Il réunit souvent les deux termes *θεός* et *τύχη* pour indiquer une intervention divine. Voir notamment XXXVII, 4, 2. — Nous indiquons les passages de Polybe d'après l'édition Didot.

2. On n'a qu'à ouvrir l'histoire de Polybe pour y trouver à chaque page des exemples de l'inconstance de la Fortune. Il serait trop long de citer les passages.

« Mais dans les choses où l'on peut trouver la cause, le « pourquoi, il me semble qu'il n'est pas nécessaire de recou- « rir à la divinité. » [1] — Il ne manque pas d'appliquer son principe quand l'occasion s'en présente, et ce n'est pas seulement à propos des phénomènes naturels qu'il s'en sert, comme pourrait le faire croire ce passage. Notamment quand il juge les personnages qui se sont fait un nom dans l'histoire, il semble prendre à tâche d'exclure de leur vie toute influence de la Fortune. « Tous les autres auteurs nous le « dépeignent (Scipion l'Africain) comme un homme favorisé « de la Fortune, dont les entreprises la plupart du temps réus- « sissaient contre la raison et grâce au hasard. Ils se figurent « que les hommes de ce genre sont plus divins et plus di- « gnes d'admiration que ceux que la raison conduit en toutes « choses. Ils ne voient pas que, dans ce dont nous parlons, « le *louable* n'est pas la même chose que l'*heureux*. Le « second arrive à n'importe qui, mais le premier appartient « en propre aux hommes supérieurs par leur raison et leur « intelligence. Ce sont eux qu'il faut regarder comme tout à « fait divins, comme tout à fait chéris des dieux. » [2] — « On « peut dire que la Fortune ne contribuait que fort peu à son « bonheur (de Flamininus). Il en était surtout redevable à « la prudence avec laquelle il conduisait toutes ses entre- « prises... » [3]. La même observation se répète à propos d'Eumène [4], d'Hiéron de Syracuse, [5] et d'autres encore [6]. Ne semble-t-il pas qu'on entend ici un écho de cette morale stoïcienne qui fait dépendre toute la grandeur de l'homme de lui seul? Polybe se refuse à voir la main de la Fortune même dans des événements où l'accidentel, par exemple une tempête qui s'élève tout à coup, est venu renverser la face des

1. Livre XXXVII, 4, 2.
2. Livre X, fragm. II, 2.
3. Livre XVII, 12, 2.
4. Livre XXXII, fragm 23 : « Il ne dut rien au hasard ni à la Fortune ; tout lui vint de sa prudence, de son assiduité au travail, de son activité ».
5. Livre VII, 8.
6. Livre XXXII 16; XV, 21, 3.

choses ; [1] *à fortiori*,— et il ne fait en cela que rester fidèle à la règle qu'il s'est donnée,— ne la voit-il pas dans ceux que des raisons logiques suffisent à expliquer ; et comme il n'est pas sans quelque penchant à la critique, il profite de l'occasion pour blâmer ceux de ses devanciers qui, en semblable circonstance, recourent à une intervention merveilleuse [2].

Mais malgré tout, bien que l'idée du hasard répugne évidemment à sa raison et qu'il ne l'invoque qu'à regret, cette Fortune qu'il proscrit, il n'est guère de pages dans son œuvre où elle ne soit nommée. On dirait qu'il obéit à une sorte d'habitude d'esprit dont il ne peut se défaire et qui l'entraîne malgré lui à penser comme ses contemporains et à parler comme eux. Avait-il conscience de cet entraînement irréfléchi? On le croirait vraiment, à lire certains passages singuliers où il se contredit lui-même à deux lignes de distance et donne tout d'abord, comme un fait de fortune, ce qu'il explique aussitôt après par des raisons logiques et naturelles. Voici un de ces passages : « Quiconque observe « attentivement, verra qu'il y a dans cet événement (la dé- « faite de Régulus par Xantippe) bien des choses profitables « pour la conduite de la vie. En effet, qu'il ne faut pas se « fier à la Fortune, surtout dans la prospérité, c'est une chose « qui apparut à tous avec évidence dans le malheur de « Régulus. Cet homme qui, quelques jours auparavant, « n'écoutait pas la pitié et ne voulait accorder aucune grâce « à ses ennemis abattus, fut obligé à son tour d'implorer « son salut de leur compassion. Ce qu'Euripide avait autre- « fois si bien dit, qu'un bon conseil vient à bout d'une ar- « mée nombreuse, se trouva vérifié. Un seul homme, un « seul avis, suffit à anéantir des masses considérables et cou- « rageuses, qu'on croyait invincibles, et à rétablir, au con- « traire, une cité qu'on croyait déjà à terre... J'ai fait ces « réflexions pour que ceux qui liront cette histoire en tirent

1. Livre I, 37, 3.
2. Voir en particulier livr. I, 63, 8, sqq ; XV, 34 ; XVIII, 11, 4.

« leur profit..... Il faut convenir que la meilleure école pour « apprendre à bien diriger sa vie est l'expérience qu'on « tire de l'histoire des faits. Seule, en effet, l'histoire nous « donne le moyen, sans inquiétude et sans péril pour nous « mêmes, de juger de ce que nous avons de meilleur à « faire. » [1] Est-ce la fortune ou est-ce la prudence de Xantippe qui est cause de la défaite de Régulus? Si l'on accepte la première de ces raisons, la circonspection que Polybe recommande au général court grand risque d'être inutile, et sa leçon est à peu près perdue. Ne s'en aperçoit-il pas? Ou bien veut-il, en historien trop scrupuleux, n'oublier aucune des causes qui peuvent expliquer les événements, même celles qui lui semblent mauvaises, sauf à les rejeter ensuite, pour ne pas mériter le reproche qu'il adressait tout à l'heure aux autres? Il ne faut voir là peut-être, comme nous le disions plus haut, que la raison de l'historien, réagissant après coup contre un entraînement que les idées, les croyances, le langage de tous ceux qui l'entouraient, rendaient presque inévitable.

Mais si Polybe restreint le rôle de la fortune quand il s'agit des faits particuliers et des détails de l'histoire, il y a chez lui une tendance à lui donner, au contraire, plus d'importance, quand il s'agit de la marche générale des événements. Il se distingue en cela de Thucydide, qui explique surtout par elle les menus accidents qui déroutent la prévoyance humaine. Il en fait une puissance d'un caractère plus large, embrassant dans son action de vastes ensembles de faits réunis entre eux par des liens plus ou moins nécessaires. Cela le conduit nécessairement à atténuer en elle ce caractère de hasard et d'incertitude que lui prêtait le vulgaire. Pour Polybe, la fortune n'agit pas sans réflexion et

1. Liv. I, ch. 35. Cf. des exemples de contradictions analogues : XV, 16, 6 ; et V, 26, 12 : « Ordinairement, et surtout dans les cours des rois, la fortune (*οἱ καιροί*) se joue des hommes. » Pourquoi plus souvent dans les cours des rois qu'ailleurs? Pour des raisons très simples qui sont impliquées dans la remarque même de l'auteur, et qui précisément rendent inutile l'intervention de la fortune.

par pur caprice. Dans ces revirements qui nous étonnent et que nous ne pouvons comprendre, elle se propose un but; elle mûrit ses projets à l'avance et combine les moyens les plus propres à les réaliser. Elle a, comme l'historien lui-même, des vues d'ensemble. « Comme la fortune a fait pen-« cher presque toutes les affaires du monde d'un seul côté « et les a forcées de concourir toutes à un seul et même but « (la soumission de l'univers aux Romains), ainsi je ramas-« serai pour les lecteurs, sous un seul point de vue, les « moyens dont elle s'est servie pour l'exécution de ce des-« sein. »[1] Si Polybe écrit une histoire générale, c'est que les histoires particulières lui semblent précisément insuffisantes pour faire sentir au lecteur cet enchaînement des faits auxquels la fortune préside, et qui fait la véritable unité de l'histoire. « Comment, en ne lisant que les his-« toires de Sicile et d'Espagne, pourra-t-on connaître et « comprendre soit la grandeur des événements, soit leur « suite, et quels moyens, quelle sorte de gouvernement la « fortune a employés pour accomplir l'œuvre la plus éton-« nante de notre siècle, la soumission à un seul empire et à « une seule puissance de toutes les parties connues du « monde : œuvre telle, que jamais on ne vit la semblable. »[2] Ainsi, la fortune n'est plus le hasard; elle est même le contraire du hasard; elle implique l'idée d'une direction générale donnée aux choses en vue d'une fin déterminée, voulue à l'avance, et de moyens appropriés à cette fin. Si le hasard intervient encore, c'est comme quelque chose d'étranger à cette direction générale, et fait plutôt pour l'entraver que pour l'aider à se produire.

Mais peut-être cette manière de concevoir les choses n'exclut-elle pas l'idée d'irrégularité et de désordre? Qu'est-ce qui empêche, en effet, que la Fortune, après avoir longuement élaboré son dessein, après en avoir soigneusement

1. Livre I, 4.
2. Livre VIII, fragm. II, 4

surveillé l'exécution, n'en détruise ensuite tout l'effet en mûrissant un projet contraire, pour l'accomplir avec la même suite et la même réflexion? Il n'y aurait alors qu'une différence de durée, mais non de nature, dans ses caprices. Mais il n'en est pas ainsi. Ce n'est pas seulement dans un ensemble de faits déterminés, que la fortune agit en sachant ce qu'elle veut : elle est guidée, dans la succession des grandes révolutions qu'elle opère, par un but qui est toujours le même, et c'est l'ensemble de ces révolutions mêmes qui est soumis à une marche régulière. Les choses humaines semblent tourner dans un cercle habituel[1]. Cette idée paraît avoir vivement frappé Polybe, et, en ayant trouvé quelques vestiges dans un passage de Démétrius de Phalère, il cite tout au long le morceau comme un oracle rendu d'une bouche presque inspirée et divine, comme quelque chose de surhumain[2]. Polybe semble ici avoir entrevu une des lois les plus générales de l'histoire, et compris, comme on dit aujourd'hui, que l'histoire recommence.

Ce caractère nouveau et tout à fait insolite, que Polybe donne à la Fortune, la rapproche de la Providence. Ailleurs, Polybe l'identifie complètement avec elle en faisant du triomphe de la justice le but qu'elle se propose. « A cette époque, « de grands malheurs s'abattirent sur le roi Philippe et sur « toute la Macédoine. C'est un fait qu'il faut connaître et qui « mérite qu'on se le rappelle. La Fortune, comme si elle eût « voulu punir toutes les impiétés et tous les crimes qu'il « avait commis, mit auprès de lui des furies chargées de lui « infliger des châtiments vengeurs du malheur de tous ceux

1. Livr. XXIX, 6 d : « Le différend de Persée avec les Romains une fois réglé, Eumène tomba dans des malheurs imprévus, pour me servir du langage du vulgaire. Mais ce n'était qu'une de ces vicissitudes qui ont l'habitude de se produire, si on considère la marche naturelle des choses humaines dans la pluralité des cas. » Εἰς παράλογον ἐνέπεσε διάθεσιν ὡς οἱ πολλοί φασιν, ὡς δὲ τὰ ἀνθρώπινα πράγματα φύσιν ἔχει γενέσθαι κατὰ τὸ πλεῖστον, ἴν τι τῶν εἰωθότων συμβαίνειν.
2. Livr. XXIX, 6, d : ταῦτα μὲν ὁ Δημήτριος ὡσανεὶ θείῳ τινὶ στόματι περὶ τοῦ μέλλοντος; προεῖδακεν... δοκεῖ γὰρ μοι θειοτέραν ἢ κατ' ἄνθρωπον τὴν ἀπόφασιν ποιήσασθαι· σχεδὸν γὰρ ἑκατον καὶ πεντήκοντα πρότερον ἔτεσι τἀληθὲς ὑπερήνατο περὶ τῶν ἔπειτα συμβησομένων.

« qu'il avait fait souffrir. Ces furies ne le quittaient ni jour « ni nuit, et le tourmentèrent jusqu'à ses derniers moments. « Aussi, tous les hommes doivent-ils convenir que, suivant « le proverbe, il y a un œil de la justice que nous ne « devons jamais mépriser, faibles humains que nous som- « mes. » [1] Et ailleurs, à propos d'un traité impie conclu entre ce même Philippe et Antiochus pour dépouiller le roi d'Egypte : « Qui donc, s'il a accusé la Fortune de mal diriger « les affaires humaines, ne prendrait à bon droit des senti- « ments contraires à son égard, en voyant la punition mé- « ritée qu'elle leur infligea bientôt? Elle fit de ces rois « un bel exemple pour les siècles futurs : alors qu'ils cher- « chaient encore à se tromper l'un l'autre, et qu'ils déchi- « raient en morceaux le royaume de cet enfant, la Fortune, « suscitant contre eux les Romains, fit retomber justement « sur eux et tourna contre eux-mêmes les crimes qu'ils avaient « machinés contre les autres... En très peu de temps, elle « rétablit en son premier état le royaume de Ptolémée, ren- « versa de fond en comble la puissance de ces deux princes « et les trônes de leurs successeurs [2]..... » La Fortune ainsi conçue n'a plus rien de commun avec ce qu'on appelait encore de ce nom. Elle n'est autre chose que le Dieu providentiel et juste que la foi chrétienne devait bientôt substituer aux divinités du paganisme.

Telle est, dans ses traits généraux, la Fortune dans Polybe. L'on ne peut méconnaître l'influence du stoïcisme dans l'idée de cette Tyché universelle qui devient raisonnable, prévoyante et juste. La répugnance même qu'éprouve l'historien à lui attribuer les menus accidents de l'histoire est toute stoï-

1. Livre XXIV, fragm. III, 8. Cf. toute la suite du fragment et livre I, 86.
2. Livre XV, fragm. II, 20. Dans une circonstance d'un caractère analogue, Polybe substitue au nom de la Fortune un mot vague exprimant une idée intermédiaire entre elle et Dieu, et la rapprochant de ce dieu de justice. Les mercenaires révoltés de Carthage sont serrés de près par Amilcar : « Ils furent contraints, tant la famine était grande, de se manger les uns les autres, la divinité (τοῦ δαιμονίου) punissant par un supplice égal le traitement barbare et impie qu'ils avaient fait subir à leurs semblables. » Livr. I, 84.

cienne ; les dieux suivant les disciples de Zénon ne s'occupent que des grandes choses et négligent les petites [1]. Cependant il ne faut pas s'y méprendre : dans Polybe, l'idée d'une Providence divine n'arrive pas encore au même degré de précision et de netteté que dans la philosophie stoïcienne. En cherchant à dégager de son œuvre ce qu'il pense de la Fortune, nous avons dû, pour plus de clarté, suivre un certain ordre, exposer séparément, en établissant des gradations, les différentes idées que le mot de Fortune recouvre chez lui. Mais en réalité, toutes ces idées nous apparaissent confondues dans son histoire ; il ne s'élève pas, par une marche progressive et régulière, de l'idée du hasard à celle d'ordre souverain et de souveraine justice. Dès les premières pages de son livre, la Fortune est pour lui ce qu'elle restera jusqu'aux dernières lignes : le mélange le plus disparate et le plus bizarre des éléments les plus opposés, du caprice et de la loi, de l'ordre et du désordre, du juste et de l'injuste, sans même que l'auteur semble avoir une conscience bien nette des contradictions dans lesquelles il tombe à chaque pas, et dans lesquelles tombaient avec lui ses contemporains. Il résume les croyances incertaines d'une époque que la superstition traditionnelle tient encore sous son joug, et qui ne tend qu'en hésitant la main à la philosophie qui lui apporte la délivrance.

1. Cicér., *de Nat. Deor.*, II, 66.

CHAPITRE VII

Rapprochement ou identification de Tyché avec d'autres divinités.

Facilité avec laquelle Tyché se prête aux idées syncrétiques. — Rapports de Tyché avec différentes divinités exprimant la richesse champêtre et l'abondance qui vient du sol; avec *Agathos Démon*, *Pan*, les *Heures*, *Ploutos*. Son identification avec *Déméter*, *Perséphone*, *Hécate*. Caractère de divinité infernale que Tyché revêt par suite de son assimilation avec ces déesses. — Tyché rapprochée d'*Eros* et d'*Aphrodite*; — de *Cybèle*; — de divinités présidant plus particulièrement à la destinée humaine; de *Némésis*; — d'autres dieux de l'Olympe.

Dans les développements successifs que reçut l'idée de Tyché, il arriva nécessairement que cette déesse fut rapprochée de certaines autres divinités, et même qu'elle fut identifiée avec un assez grand nombre. Sur elle, comme sur les autres dieux grecs, s'exercèrent les tendances syncrétiques qui transformèrent petit à petit la vieille religion hellénique et qui lui firent perdre insensiblement son caractère presque exclusivement naturaliste, pour le revêtir d'un autre, plus vague peut-être, et moins intéressant au point de vue de l'art, mais d'un sens assurément plus profond et plus philosophique.

Homère, en imaginant entre les personnages de l'Olympe des liens de filiation, Hésiode, en établissant dans sa *Théogonie* les généalogies divines, avaient réparti entre des êtres divers les traits d'une divinité plus générale, dont l'imagination confuse des ancêtres leur avait transmis la vague conception. Le syncrétisme suivit une marche toute contraire; il réunit de nouveau les éléments épars de la divinité et chercha à reconstituer dans son ensemble l'être universel

qui embrasse en soi tous les autres. C'était la synthèse succédant à l'analyse. Ce syncrétisme date de loin dans la religion grecque, et l'on peut dire qu'il commença du jour où il se rencontra des esprits réfléchis pour approfondir l'essence des dieux qu'adorait la foi simple des premiers Hellènes. Mais c'est surtout vers le milieu du VIe siècle avant notre ère, qu'il devient possible de saisir ce mouvement. C'est à cette époque, que, dans la Grèce propre, on voit apparaître l'orphisme. Né du rapprochement et de la fusion des idées orientales avec les cultes de l'Attique, l'orphisme transforma les mystères d'Eleusis et modifia, sous l'influence de ses doctrines panthéistiques, tout le reste de la religion grecque. Son influence ne fut pas la seule, mais elle fut des plus considérables; car il transportait dans la vie de chaque jour l'esprit des mystères qui, auparavant ne s'adressaient qu'à une élite d'initiés [1]. Aussi, moins d'un siècle après son apparition, on trouve déjà dans les œuvres d'Eschyle des traces nombreuses de syncrétisme, qu'on peut sans invraisemblance attribuer aux doctrines nouvelles, pour le moins autant qu'aux spéculations religieuses personnelles au poète [2].

Cette assimilation des divinités grecques les unes avec les autres semblait devoir trouver un obstacle dans le caractère plastique du culte hellénique, qui fixait d'une manière précise la figure de ses dieux et leur signification. Il n'en fut rien cependant; et la statuaire favorisa peut-être plus qu'elle ne l'empêcha cette transformation rendue inévitable désormais par le contact des cultes étrangers, la grande diffusion des mystères et les théories de la philosophie naissante. Il dut suffire quelquefois du caprice d'un artiste modifiant les attributs ordinaires de la divinité dont son ciseau cherchait

1. Jules Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 255-256.
2. Dans le *Prométhée*, v. 209, Gæa et Thémis sont identifiées; Eschyle faisait d'Artémis une fille de Déméter (Pausanias, VIII, 37, 6) et l'on connaît le fragment des *Héliades* : Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον. Il y a chez lui d'autres traces encore de ce syncrétisme. Voir Bergk, *Griech. Literat.*, III, p. 345.

l'image, ou ajoutant un symbole nouveau à ceux qui la distinguaient auparavant, pour créer du même coup des rapports inattendus entre deux divinités jusqu'alors étrangères l'une à l'autre. Ces changements légers, qui pouvaient n'avoir pour but que de donner à l'œuvre des lignes plus harmonieuses et d'introduire quelque variété dans des types qui menaçaient de devenir monotones, aidaient naturellement à la confusion. La foule dont ils frappaient les yeux en les charmant, ne demandait qu'à les admettre; et, avec la fertilité d'invention qu'on lui connaît, elle ne devait pas être embarrassée d'en trouver toujours une explication ingénieuse. Elle acceptait donc sans murmurer le fait accompli, et le consacrait en modifiant à son tour ses idées et ses croyances, chose facile dans cette religion poétique et flottante. On a un exemple remarquable de ce fait dans la statue de Rhamnonte. Destinée dans la pensée d'Agoracrite ou de Phidias, à représenter Aphrodite, elle devint, par suite d'une circonstance fortuite, une Némésis. Qui pourrait dire si ce changement de destination ne fut pas pour une part considérable dans les rapports qui s'établirent plus tard entre ces deux divinités comme déesses de la destinée [1]?

Tyché était, parmi les divinités grecques, l'une de celles dont il était le plus aisé de changer la signification et la nature. L'élément le plus rebelle que durent rencontrer, dans leurs tentatives de réformes théologiques, ceux qui essayaient de faire rentrer les unes dans les autres les conceptions particulières d'où l'Olympe était sorti, consistait dans les légendes et les traditions qui s'attachaient au nom de chaque divinité. Ces mythes avaient donné à chaque dieu une physionomie propre, une vie véritable, marquée d'un caractère très personnel, et ces dieux étaient, par cela même, assez difficilement assimilables. Mais, avec la déesse Tyché, cet obstacle n'existait pas. Car il n'y a pas de mythe de Tyché. La libre

1. Sur les rapports de ces deux divinités, voir Pausanias, VII, 20, 9; Gerhard, *Griech. Myth.*, 380; Guigniaut et Creuzer, II, 3e partie, p. 1351.

imagination d'Homère avait négligé d'entourer son berceau de fables gracieuses et légères; elle passe inaperçue de lui, au milieu de la foule innombrable des nymphes primitives, et son existence divine n'est marquée par aucune de ces aventures avec les grands dieux de l'Olympe, dont avaient à se plaindre ou à s'enorgueillir les mères des demi-dieux et des héros. C'est qu'elle a pris place trop tard dans la religion grecque. A l'époque où Hésiode faisait d'elle la fille de l'Océan et de Téthys, elle aurait pu, si elle avait eu à ce moment une place plus importante dans le système hellénique, recevoir des développements qui lui eussent créé un tissu de légendes. L'imagination des Grecs se confondait encore assez pour cela avec leurs croyances religieuses. Bien plus, on dirait même que ce travail a commencé : nous voyons, dans l'hymne à Déméter, Tyché cueillant des fleurs avec Perséphone lorsque Hadès vient l'enlever. Mais ce détail constitue à lui seul tout ce qu'on raconte de son histoire; à peine commencé, le travail s'interrompit. Il était dans la destinée de Tyché d'être la fille de la réflexion philosophique, de l'esprit d'abstraction, et de ne rien devoir à la fantaisie poétique du peuple le plus poète du monde.

Pour comble de malheur, c'est en Asie-Mineure qu'elle reçoit pour la première fois un type plastique déterminé, et elle subit les conséquences du voisinage de l'art oriental, qui n'a pas su « faire des dieux des êtres vivants, dont chacun a sa « physionomie propre et son expression particulière, comme « l'ont les individus qui sortent des mains de la nature [1] ». L'artiste dont l'œuvre semble s'être imposée à l'imitation de ceux qui, plus tard, représenteront Tyché, ne lui donne que des attributs généraux et vagues, qui contribueront à faire d'elle une divinité sans consistance et sans fixité. Qu'exprime en effet le πόλος, dont sa tête est chargée à Smyrne dans l'œuvre du sculpteur Boupalos? On est encore réduit sur ce point à des conjectures. Quant à la corne d'abondance

1. Perrot, *Art Antique*, IV, p. 684.

qu'elle tient à la main, sous l'apparence d'une précision plus grande, cet attribut est tout aussi vague et aussi général. Chacun peut faire sortir à son gré de cette corne merveilleuse les présents les plus divers selon ses besoins ou ses caprices. Tyché devait donc subir, et a subi en effet rapidement, l'influence des idées synerétiques. Mais elle eut du moins le bénéfice de son impersonnalité ; et si elle se confondit successivement avec un grand nombre de divinités, ce fut pour les absorber toutes plus tard et pour les remplacer dans les croyances religieuses du monde antique.

Ces métamorphoses ne se firent pas brusquement; il y eut des transitions. Avant d'être identifiée aux divinités dont la nature rappelait la sienne, Tyché fut d'abord simplement rapprochée de quelques-unes. Il est assez difficile, d'ailleurs, de se démêler au milieu de toutes ces transformations qu'on lui fait subir, tant elles sont nombreuses. Pour plus de clarté, nous les classerons en nous conformant à l'ordre que nous avons déjà suivi dans cette étude, c'est-à-dire en considérant Tyché d'abord dans ses rapports avec des divinités qui président surtout à l'abondance, aux biens venant du sol et de la végétation ; puis dans ses rapports avec des divinités de l'ordre moral, exerçant leur influence sur la destinée humaine et sur la direction du monde. Mais cette division même ne saurait être absolument et partout rigoureusement suivie, tant parfois la nature des dieux dont le sens paraît le mieux déterminé est difficile à saisir.

Nous avons déjà signalé le rapprochement de Tyché et d'Agathos Démon [1], et indiqué le sens le plus simple, et probablement aussi le plus ancien, de cette association. Les deux divinités étaient représentées à côté l'une de l'autre à cause de leur caractère commun de divinités de la richesse et de la prospérité qui vient de la terre. C'est en effet comme génie tellurique que l'Agathos Démon semble avoir été conçu d'abord, et sa figuration la plus ancienne paraît

1. Chap. Ier, page 9, sqq.

avoir été le serpent. Il est rare cependant de le trouver, sous cette forme, rapproché de Tyché [1]. A Elis, il était représenté sous des traits plus en rapport avec la grâce que l'on prêtait plus ordinairement à Tyché. Il avait les traits d'un enfant et était richement vêtu [2]. Il est vrai que, dit-on, dans une guerre d'Elis contre les Arcadiens, il reprit sa forme de reptile pour effrayer les ennemis, et, à partir de ce jour devint, sous cette figure, en qualité de sauveur de l'Etat (Sosipolis), l'objet d'un culte redoutable [3]. — Souvent cet Agathos Démon associé à Tyché affectait la forme silenesque d'un vieillard barbu à longues oreilles, mais conservant cependant un air de gravité que n'ont pas les compagnons de Bacchus, et portant la corne d'abondance, signe de la fécondité [4]. Une de ces dernières représentations doit nous arrêter, car elle nous révèle un caractère nouveau de Tyché. C'est une terre cuite du musée de Berlin [5], où Agathé Tyché et Agathos Démon sont assis l'un auprès de l'autre : Agathos Démon passe son bras gauche autour du cou de la déesse, qui est dans une attitude simple et assez majestueuse. Un grand péplos recouvre à la fois le dieu et sa compagne ; ils sont pour ainsi dire sous un même toit, et l'on reconnaît à première vue que l'artiste a voulu exprimer un rapport conjugal entre les deux divinités.

Pour mieux exprimer la force génératrice et fécondante de Tyché dans son association avec le Bon Génie, on donne aussi à ce dernier comme attribut le phallus, et il prend alors le nom de Tychon [6]. D'autres fois encore, l'Agathos Démon a simplement l'aspect d'un vieillard avec la corne d'abondance [7].

1. Gerhard, *Abhandlungen Berl. Ak.*, 1847, note 56.
2. Pausanias, VI, 25, 4.
3. Pausanias, VI, 20, 5 ; Gerhard, *Abhand. Berl.*, 1847.
4. Panofka, *Terracotten des Kœnig. Mus. zu Berl.*, I, 1.
5. *Id.*, *ibid.*, XLIX, 2.
6. *Id.*, *ibid.*, XLIX, 1 ; Gerhard, *Griech. Myth.*, § 503.
7. Schœne, *Griech. Reliefs*, 109.

Mais l'association d'Agathos Démon et de Tyché n'exprime pas toujours la fécondité venant du sol. Les divinités de la Grèce, même celles qui semblent tout d'abord les plus simples, sont en effet infiniment complexes, et leur signification change, non seulemement suivant les différentes époques et les lieux différents, mais même, pourrait-on dire, suivant les individus qui les invoquent. C'est ainsi qu'Agathos Démon, aussi bien que Tyché, est considéré souvent, non seulement comme génie bienfaisant de la terre, mais encore comme divinité de la vie humaine : à ce titre encore, Tyché et lui se trouvent associés. Il semble que ce soit là l'idée dominante qui les fit placer l'un et l'autre, à Lébadée, auprès de l'antre de Trophonios [1], c'est-à-dire d'un être prophétique aux oracles duquel les fidèles demandaient assurément autre chose que des conseils pratiques pour faire prospérer leurs champs. — Agathos Démon, même quand on le considère comme le dieu du vin pur et sans mélange (ἄκρατος), signification qui fut extrêmement répandue et à laquelle les auteurs font sans cesse allusion, n'est pas purement un génie tellurique. Par exemple à Chéronée, dans la fête du vin nouveau, où le seizième jour lui était spécialement consacré [3], c'était encore le dieu champêtre, sans doute, qu'on célébrait; mais c'était aussi le dieu de l'ivresse, le dieu qui délivre l'homme de ses peines, de ses soucis, et lui donne pour un moment l'illusion d'un bonheur qu'il cherche en vain dans la réalité. C'est dans le même sens que nous trouvons le nom de Tyché invoqué sur un vase à boire [3], et qu'un personnage de comédie salue, dans un festin, l'arrivée d'une coupe de vin : « Il apporte une de ces coupes inventées par « Thériclès ; elle contenait plus de sept cotyles d'Agathé « Tyché. » [4] Tyché et Agathos Démon sont ici surtout des divinités de la vie humaine, de la joie et du bonheur, et la

1. Pausan., IX, 39, 4.
2. Plut., *Symp.*, III, 7.
3. Panofka, *Terracot.*, I, κύλιξ avec l'inscription τυχε αγαθε.
4. Théophilos, *Pretides*, fragm. cité par Athénée, XI, 472, e.

langue, dans l'usage ordinaire, les réunit souvent à ce titre, de même que les monuments [1].

Nous trouvons encore ces deux divinités associées l'une à l'autre, avec une signification plus haute, dans les documents publics. Là, elles ne sont plus des divinités veillant seulement sur les particuliers, mais sur l'Etat lui-même, et, comme telles, selon toute probabilité, elles avaient un temple commun à Athènes auprès du Prytanée [2]. Lorsque enfin Tyché fut devenue une sorte de déesse plus générale encore, et que son action fut substituée à celle des autres dieux dans le gouvernement des affaires du monde, son nom se trouve encore uni à celui du Démon dans la langue courante, et Démosthène emploie couramment l'expression complexe κατὰ δαίμονα καί τύχην, pour désigner l'intervention de la divinité dans les choses humaines.

Parmi les autres divinités helléniques rapprochées de Tyché, nous trouvons aussi le Dieu Pan [3], qui, dans le bois sacré d'Olympie, avait un autel auprès de celui de la déesse ; la déesse Hora [4], et surtout Ploutos. A Thèbes, Tyché portait ce dieu, figuré sous les traits d'un enfant [5], comme Eiréné le portait à Athènes. Un bas-relief et une médaille de l'île de Mélos représentent aussi le jeune dieu sur les bras de sa mère [6].

1. Les *Monumenti inediti dell' Instit. archeol.*, 2e vol. pl. VII, reproduisent des pâtes de verre portant d'un côté la tête d'Ag. Tyché et de l'autre l'Ag. Démon sous la figure d'un satyre barbu, qui est remplacé quelquefois par Dionysos, figuré avec des cornes de taureau (Panofka, *Terracot.*, I).
2. Gerhard, *Abhandlungen Berl. Ak.* 1847, note 35 ; *Philologus*, 1849, p. 380, sqq. D'après Gerhard, la statue de Tyché qu'Elien *(Var. hist.*, IX, 39), signale auprès du Prytanée, ne serait autre que ce groupe de Tyché et d'Agathos Démon. Dans le même article, Gerhard assimile ce groupe à d'autres que signale Pausanias, par exemple à celui de Tyché et d'Eros qu'on voyait à Egire (Paus., VII, 26, 3) ; le groupe aurait été placé, non dans le Prytanée même, comme le croit Leake *(Topogr. d'Ath.)*, mais dans un temple particulier, peut-être de forme ronde et de dimensions assez restreintes, ce qui pourrait expliquer que Pausanias n'en fasse pas mention. Peut-être aussi, ajoute-t-il, ce temple était-il disparu au temps de Pausanias, comme cela était naturel, après qu'on en eut enlevé l'œuvre de Praxitèle.
3. Pausanias, V, 15, 6.
4. *C. I. G.* 6191, 6754.
5. Pausan., IX, 16, 2.
6. Voir cette monnaie dans Gerhard, *Abhand. Berl. Akad.*, 1847, *Agath. Dem. et Bona Dea*, pl. IV, 13 ; cf. *Ibid.*, n° 14.

Cette figuration est importante ; nous avons là plus qu'un simple rapprochement de Tyché avec une divinité voisine et de même sens : la présence de Ploutos l'identifie avec une des divinités les plus considérables de l'Attique, avec Déméter. Ploutos, en effet, est un fils de Déméter ; il est né des embrassements de la déesse et de Jasion, dans un champ trois fois retourné du sol fécond de la Crète [1] ; il représente la richesse que la déesse des céréales donne aux laboureurs ; il accompagne cette déesse sur les monuments [2] ; et avec cette signification, il était tout simple qu'il reposât sur les bras de Tyché, divinité de la prospérité champêtre, qui se confond ainsi naturellement avec Déméter.

Mais l'identification de ces deux divinités est plus complète encore, et Tyché semble revêtir non seulement le caractère de Déméter conçue sous sa forme la plus simple et dans son sens le plus ancien de déesse des moissons, mais encore le caractère mystérieux qu'elle avait dans les cérémonies d'Eleusis, où elle était une déesse du monde souterrain, une puissance infernale, et représentait, en même temps que les forces occultes de la nature mourant et renaissant tour à tour, les mystères de la mort et de la vie. En effet, Ploutos fait partie, comme Eubouleus, comme Dysaulès, de ces personnages merveilleux et mystiques que l'on voit auprès de Déméter, et qui, à l'origine, remplacent dans son mythe sa fille Coré [3] ; il rappelle un autre fils de Déméter, Iacchos, qui devint l'une des divinités principales des mystères, et qui se trouve quelquefois représenté avec la Fortune [4]. Son nom a une analogie évidente avec celui de Πλουτών ou Πλούτεύς, le dieu souterrain qui absorbe tout et qui rend tout,

1. Hésiode, *Theog.*, 969 : νείῳ ἐνὶ τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ. Cf. *Odyssée*, V, 125.

2. *Annales de l'Institut. arch.*, 1854, p. 76. Dans son association avec Déméter, l'enfant Ploutos est parfois représenté comme un génie ailé (*Monuments de l'assoc. pour l'encourag. des Et. grecques*, 1874, p. 23.)

3. Gerhard, *Griech. Myth.*, § 419.

4. Sur une cornaline de Parme, on voit la Fortune avec un timon dans la main gauche ; elle a un scorpion sous les pieds, et sa main droite porte un petit Bacchus avec un thyrse et un cantharos dans les mains (*Annali dell' Instit.* 1839, article de H. G. Schülz, p. 101 sqq. ; cf. Gerh., *Prodrom.*, p. 51 sqq.)

le Zeus χθόνιος qu'Hésiode conseille au laboureur d'invoquer en même temps que Déméter quand il met la main à la charrue [1]. — D'un autre côté Tyché elle-même, et c'est là un point important, est mise en relation directe avec Perséphone-Coré. A Lébadée, leur culte était étroitement uni [2] ; à Messène on voit à côté l'une de l'autre Tyché et Artémis Phosphoros, qui n'est autre que Hécate, Perséphone ou Coré [3] ; à Sparte Tyché était adorée avec Déméter et sa fille [4]. Enfin, au moment où Coré est enlevée par Pluton, Tyché se trouve à côté d'elle, dans l'hymne à Déméter, dont le caractère Eleusinien a été démontré avec une entière évidence, et dont l'auteur a voulu faire une glorification indirecte des célèbres mystères de l'Attique [5]. A ces raisons, on peut ajouter encore que, dans la *Théogonie* d'Hésiode, elle est rapprochée de Styx, la puissante fille de l'Océan, et que le poète semble la confondre déjà avec Hécate, conçue non seulement comme devant son origine à Phébé, c'est-à-dire comme la Lune, dont l'influence a toujours passé pour puissante sur la végétation, mais aussi comme déesse à laquelle les mortels offrent, selon les rites consacrés, les sacrifices expiatoires ; qui leur donne la grandeur et la fortune ; dont l'empire s'étend sur la terre, sur la mer, sur toutes les actions humaines, et qui a part à tous les honneurs [6]. Or, Hécate, la déesse dont le globe lumineux étincelle et disparaît tour à tour au ciel, c'est Perséphone-Coré [7] passant une partie de son existence dans le

1. *Op. et D.*, 465 : εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ.

2. Pausanias, IX, 39, 5.

3. Pausan., IV, 31, 10.

4. *C. J. G.* n° 1464. Un vase d'onyx publié par Stéphani (*Compte rendu de la Commis. arch. de Saint-Pétersbourg*, 1859, p. 111 ; p. 88, n° 68) montre à côté de Déméter et de Coré, dans leur sanctuaire « deux statuettes qu'on ne saurait guère prendre pour autre chose que Tychon et Tyché. »

5. Guigniaut et Creuzer. *Relig. de l'Antiq.*, III, 3e part., p. 1098 sqq. Cf. une pierre gravée dans Montfaucon, *Antiq. expliq.*, où la Fortune est à côté de la triple Hécate (I, 2e partie, pl. 97).

6. Hésiode, *Theog.*, vers 411, sqq. On a soupçonné que ce passage pouvait être une interpolation orphique. Mais il n'en est pas moins très ancien. Dans l'hymne orphique à Hécate (*Hy*, I.) et dans l'*Hymne orphique* 72 (71) à Τύχη, souvent les mêmes épithètes sont appliquées aux deux divinités.

7. Gerhard, *Gr. Myth.*, § 429.

royaume de Pluton et l'autre partie dans l'Olympe auprès de sa mère. Coré elle-même se confond dans les mystères avec Déméter; c'est elle qui est présentée parfois comme engendrant l'enfant divin Iacchos; et elle se confond aussi, d'autre part, avec Tyché en qualité de πρωτογένης [1].—Enfin Tyché est mise encore en relation avec Hermès [2] dieu d'un caractère pastoral présidant à la production et à la fécondation, mais aussi dieu chthonien et infernal, régnant sur les morts et analogue à Plutos ou Pluton, dont il n'est peut-être, du temps même des Pélasges, en Arcadie, qu'une simple variété [3]. Cette hypothèse d'un rôle joué par Tyché dans les mystères atteint presque à la certitude, lorsqu'on voit à Sicyone, réunies dans un même sanctuaire, les statues des grandes divinités d'Eleusis, de Dionysos, d'Hécate, de Déméter, et celle de Tyché [4].

Comme pour confirmer ce caractère de puissance infernale donné à Tyché, nous la trouvons encore invoquée sur les monuments funéraires [5], et l'hymne orphique qui lui est consacré l'appelle τυμβιδίη, nom qui est également donné à Hécate [6]. Ce rôle funèbre de Tyché, Panofka a cru pouvoir le reconnaître dans une terre cuite du musée de Berlin, où la déesse est représentée sous les traits d'une femme âgée supportant sur son bras gauche une grosse corne d'abondance et revêtue d'un long chiton et d'un vaste peplos, qui recouvre sa tête et descend le long de son dos, en tout semblable à celui qu'on donne le plus souvent à Déméter. Outre

1. Gerhard, *Griech. Myth.*, § 429.
2. Sur une pierre gravée, représentant Hermès et Tyché. Müller-Wieseler, *Denkm.*, t. II, n° 316.
3. Maury, *Relig. de la Gr.*, I. p. 108.
4. Pausan., II, 11, 8. Voir, dans le *Dictionnaire des Antiq.* de Saglio et Daremberg, le tableau des divinités éleusiniennes (t. I, p. 1065) parmi lesquelles se trouve Tyché remplaçant à Mégare Déméter.
5. Le Bas, *Voy. arch.*, Ve partie, Mysie, nos 1061, 1062; *Ibid.*, VIe part. sect. V, nos 2402, 2403. Agathé Tyché et Agathos Dèmon sont tour à tour sur les inscriptions funéraires. (Franz, *Eléments d'épigr.*, p. 319, 2.) Tous les deux se trouvent associés dans la formule θεὸς (ἥρως εἶη) Ἀγαθῇ τύχῃ Ἀγαθοῦ δαίμονος (Gerhard, *Abhand. Berl.* 1847, *Agat. D. et Bona Dea*).
6. *Hym. Orph.* 72 (71); *ibid.*, I.

ce voile, dont le sens paraît suffisamment clair, Panofka a cru encore reconnaître, sur la tête de la déesse, une couronne funèbre, et une autre semblable, mais plus grande, serait, d'après lui, passée autour de sa poitrine comme un baudrier [1]. Ces attributs conviendraient parfaitement à une divinité du monde souterrain. Nous avons là un exemple curieux des modifications subies par les divinités grecques sous l'influence des mystères d'Eleusis et des doctrines orphiques, qui tendaient à introduire le mysticisme dans la religion, en enlevant aux divinités du culte ce qu'elles avaient de net, de précis et de distinct, pour les fondre les unes dans les autres dans une espèce de monothéisme obscur et symbolique.

Un personnage qui offre avec Plutos certains rapports, et dont Plutos lui-même semble être dérivé en partie, suivant Gerhard [2], se trouve encore associé avec Tyché de la même façon que Plutos. C'est Eros. A Egire, dans un petit temple (οἴκημα), on voyait une statue de Tyché portant la corne d'Amalthée. Auprès d'elle était Eros ailé [3]. On trouve aussi ces deux divinités à côté l'une de l'autre sur des pierres gravées et sur des vases [4]. On pourrait à la rigueur penser que la présence d'Eros, comme celle de Plutos, fait aussi rentrer Tyché dans le cercle des divinités éleusiniennes. Car bien qu'aucun texte certain ne nous apprenne qu'Eros ait eu sa place dans les mystères d'Eleusis, on le trouve cependant représenté sur une coupe, au moment où il reçoit Coré quand elle sort des régions infernales pour remonter à la lumière [5]; et, d'autre part, les idées orphiques s'expriment visiblement à l'égard de ce dieu dans les formes hermaphrodites que lui donne la grande Grèce et qui nous révèlent l'in-

1. Gerhard (*Abhand. Berl.* 1847. *Agath. Dém. et Bona Dea*, note 40) conteste que cette étrange couronne de Tyché suffise pour en faire une divinité infernale. L'épithète orphique τυμβιδίη, et une inscription funéraire romaine, où la Fortune est associée à l'Espérance en qualité de divinité funèbre, lui font cependant adopter cette idée.
2. Gerhard, *Gr. Myth.*, 493.
3. Pausanias, VII, 26, 8.
4. *Aband. Berl. Ak.* 1847, pl. IV, n° 12. — *Arch. Zeit.* 1879, p. 95.
5. Collignon, article *Cupido*, dans le *Diction.* de Saglio et Daremberg, p. 1597.

fluence des mystères de Déméter et de Dionysos sur son mythe [1].

Il nous semble cependant que cette association d'Eros et de Tyché s'explique d'une manière plus simple. Pausanias ne la considère que comme une allégorie. « Elle veut « dire, écrit-il, que les hommes, en amour, avancent plus « par la fortune que par la beauté [2]. » Mais il est peu probable qu'une image sacrée, honorée dans un temple, n'eût pas un sens plus religieux et plus grave. L'explication de Pausanias pourrait être plausible s'il s'agissait seulement d'une peinture de vase, où la fantaisie des artistes se donnait plus librement carrière, et où les scènes de la vie journalière jouaient un rôle aussi fréquent que l'idée religieuse. On pourrait l'admettre par exemple pour un lécythe à forme de gland de chêne, où Tyché est représentée dans un costume élégant, tenant élevé sur sa main droite un tout petit Amour qu'elle va couronner de la main gauche [3]. Les figures féminines Peitho, Hygie et Harmonie, qui accompagnent ici Tyché, confirment l'interprétation, et l'on comprend qu'il ne faille pas chercher sous ces noms propres un sens plus profond que celui d'un jeu aimable, autre chose qu'une pensée et une figure poétiques. Pour le sanctuaire d'Egire, le cas est différent, et nous serions tenté d'y voir plutôt une assimilation d'Aphrodite et de Tyché. Ces deux divinités sont assez souvent associées [4], et Tyché est alors une déesse de la naissance, une déesse génétyllis. Il est à remarquer en effet que le Démon que nous trouvons à côté de Tyché à Elis [5] fut également rapproché, dans un autre temple de la même ville, d'Ilithye, la déesse qui préside aux enfantements [6]. Tyché

1. Collignon, op. cit., p. 1600.
2. Pausan., VII, 26, 8.
3. *Arch. Zeit.* 1879, p. 95.
4. *Impr. d. Inst.* IV, 12; Panofka, *Terracot.*, pp. 11, 61; C. I. G. 8362, sur un vase de Sicile : Ἀφροδίτη Πειθὼ Τύχη.
5. Paus., VI, 20, 5.
6. Il nous semble évident que le δαίμων Sosipolis honoré à Elis avec Ilithye, et celui dont on voyait la représentation peinte à côté de Tyché dans la même ville

d'ailleurs est mise d'une façon très claire au nombre des divinités génératrices par une formule qui la nomme précisément à côté des Eros : Τύχῃ καὶ Ἔρωσι γενεθλίοις εὔξομαι [1]. Cela n'a rien d'extraordinaire, étant donnée la conception primitive de Tyché, dans laquelle domina surtout l'idée de force productive et génératrice, comme l'indique clairement l'image du phallus dans la représentation de l'Agathos Démon avec qui elle est si souvent représentée.

Peut-être aussi faut-il voir dans cette union d'Eros et de Tyché un autre côté de l'idée qu'on se faisait de la déesse. Eros, on le sait, est pour Hésiode une divinité primordiale et représente le principe primitif qui rapproche les uns des autres les éléments du monde, les coordonne et remplace le chaos par un tout organisé d'une façon régulière, belle et durable [2]. Plus tard, les poètes renoncèrent à cette conception primitive d'Eros, pour ne voir en lui que le dieu des passions amoureuses et le fils malicieux et charmant d'Aphrodite. L'idée première qu'on s'en était faite cependant ne disparut pas complètement; il est même certain que les orphiques, qui la reprirent et l'adoptèrent, la répandirent et lui donnèrent une vie nouvelle, puisqu'on voit Aristophane la parodier dans la parabase des *Nuées*. C'est là un fait important qui prouve qu'elle avait pénétré jusque dans le peuple auquel s'adressait le poète. Il n'y a rien d'invraisemblable à supposer que, dans son union avec Eros, Tyché représente également une divinité cosmique. C'est une des

sont un seul et même personnage. Pausanias en effet raconte ainsi les circonstances qui firent adorer par les Eléens, dans le temple d'Ilithye, le démon Sosipolis. Avant le combat entre les Arcadiens et les habitants d'Elis, une femme se présente aux premiers, tenant son enfant à la mamelle, et leur dit qu'*un songe* l'avait avertie de venir offrir son fils pour le salut de la cité. C'est cet enfant qui devint Sosipolis. — Or, en parlant du Sosipolis honoré dans le temple de Tyché, le même auteur raconte que c'est d'après *un songe* que le dieu avait été représenté. On peut, sans invraisemblance, conjecturer que c'est la mère même de l'enfant miraculeux qui avait fait faire le portrait qui se trouvait auprès de Tyché, si l'on admet toutefois que Pausanias lui-même n'a pas mêlé ici deux traditions tout à fait différentes.

1. Photius, *Bibl.*, II, p. 367; Panofka, *Arch. Zeit.*, II, 251.
2. Voir sur ce point Collignon, article *Cupido*, dans le *Diction. des Antiq.* de Saglio, et J. Girard, *Sentim. relig. en Grece*, ch. IV, p. 269.

idées les plus anciennes qui semblent s'être attachées à cette déesse [1]. On peut croire par exemple que c'est parce qu'il la concevait ainsi que Boupalos, dès le VIIe siècle, lui donnait pour attribut le πόλος, cette coiffure énigmatique que l'on considère souvent comme une image de la voûte céleste [2]. Tyché serait alors une divinité analogue à Vénus Uranie, à celle qui était pour les orphiques le principe de l'attraction qui rapproche et lie les parties du monde, qu'« étreint le « vaste ciel, pénétrant de son âme divine l'éternel univers [3], » et qui est désignée d'une façon plus abstraite par l'expression de φιλία τοῦ παντός [4]. Comme symbole de domination universelle, la statue d'Aphrodite, œuvre de Canachos, que l'on voyait à Sicyone, portait aussi un πόλος [5] qui rappelle celui de la Tyché de Smyrne. Sicyone semble aussi, d'ailleurs, avoir été un des centres les plus anciens du culte de Tyché : cette déesse y avait un xoanon [6]. — Ces déesses sont encore rapprochées l'une de l'autre à Argos, où elles avaient chacune un temple. Enfin, on leur donne quelquefois la même origine. Ainsi Pindare fait de Tyché la plus puissante des Parques [7], et, à Athènes, Aphrodite Ourania était également considérée comme l'aînée des Parques [8]. Quand on songe à l'extension considérable que prit rapidement en Grèce l'idée de Tyché comme déesse de l'ordre moral, cette assimilation avec Aphrodite Ourania, qui fait d'elle une divinité cosmique, n'a rien qui doive étonner. C'était pour ainsi dire une transition nécessaire entre l'idée un peu étroite qu'elle exprimait au début comme déesse de la vie végétale, et l'idée plus large qu'elle exprima par la suite comme divinité présidant aux lois qui règlent la destinée humaine.

1. Gerhard, *Griech. Myth.*, § 597.
2. Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 337; cf. I, p. 334.
3. Proclus, *Hym. à Aphr.* B.
4. Proclus, *in Tim.*, III, § 223, p. 538.
5. Pausan., II, 10, 5. Cf. dans A. de Longpérier, *Catal. des Bronzes antiques du Louvre*, une nombreuse série d'antiques statuettes étrusques portant une coiffure conique.
6. Pausanias, II, 7, 5.
7. Pausanias, VII, 26, 8.
8. Pausanias, I, 19, 2.

Très répandu dans l'Asie-Mineure, le culte de Tyché fut nécessairement soumis à l'influence des croyances relatives à la Grande mère de Phrygie. Cela se produisit d'autant plus facilement que Tyché, comme nous l'avons vu, n'avait ni un caractère, ni un type bien précis. Ces deux divinités eurent des attributs communs, surtout lorsque Tyché fut devenue la protectrice des villes, ce qui d'ailleurs paraît dater d'assez loin, car Pindare l'invoque déjà comme telle. Ces attributs communs étaient surtout la couronne tourelée, que Tyché partage presque exclusivement avec Cybèle, la corne d'abondance, le calathos ou modius. Tantôt on voit les deux déesses à côté l'une de l'autre [1]; tantôt leurs représentations vont jusqu'à se confondre, comme dans une figurine du Louvre [2], et dans une petite statuette de marbre du musée de Berlin [3]. On voit aussi leur culte se développer dans les mêmes centres; par exemple à Smyrne, qui possédait un des temples les plus anciens de la Fortune, et où Cybèle, la mère du Sipyle, était une des grandes divinités de la ville, celle au nom de laquelle étaient conclus souvent les traités entre Smyrne et Magnésie [4]. Il ne semble pas cependant que Tyché ait jamais pris le caractère commun aux divinités asiatiques, celui de principe féminin, source de toute vie dans la nature. Si elle fut identifiée à Cybèle, ce fut d'abord, ainsi que nous l'avons dit et que nous le verrons plus tard avec plus de détails, comme déesse protectrice des villes, et en second lieu comme Terre mère, analogue à Gæa. C'est surtout en effet sous cette forme, que la Grèce adopta la Grande

1. Montfaucon, *Ant. expl.*, T. I, 1re part. p. 7, pl. II.
2. Frœhner, *Notice de la Sculp. ant. du Louvre*, n° 543. La figurine représente Cybèle assise sur un trône, drapée, voilée et coiffée du calathos; corne d'abondance dans la main gauche, patère dans la main droite avancée. Un petit lion, qui seul fait reconnaître Cybèle, est couché sur les genoux de la statuette. — Cf. Montfauc. T. I, pl. III, où la déesse Cybèle est debout, la corne d'abondance dans la main gauche, une sorte de modius sur la main droite étendue; son pied gauche semble reposer sur un rocher, d'où sort, à mi-corps, un fleuve, comme sur les monnaies d'Antioche qui représentent la Fortune de la ville.
3. Clarac, pl. 455, n° 834.
4. Decharme, article *Cybèle*, dans le *Diction. des Ant.* de Saglio, p. 1680.

Mère; on repoussa toujours de son culte les rites phrygiens, qui ne pénétrèrent jamais réellement dans les mœurs grecques, mais on adopta plus facilement sa personne même [1], en lui faisant perdre toutefois son caractère de divinité des cavernes et des montagnes sauvages, pour la rapprocher des grandes divinités telluriques et en faire une sorte de Gæa ou de Déméter. C'est à ce titre seulement que Tyché fut identifiée avec elle.

Si l'on adopte, sur la Grande Mère, les hypothèses de M. Charles Lenormant, Cybèle aurait eu encore en Phrygie une signification particulière qui conviendrait très bien à Tyché et rendrait plus complète son identification avec la déesse de Pessinonte. Souvent, à l'idée de mère créatrice, dispensatrice de la richesse et des biens de la terre, s'en rattache une autre : celle d'un caprice présidant à la répartition de ces biens qui nous viennent d'une source mystérieuse. C'est celle que M. Lenormant signale dans la conception orientale de Cybèle : « De même que les aérolithes pleuvent au hasard « sur la terre, de même que les pierres tombent éparses der- « rière Deucalion et Pyrrha, de même que les dés lancés par « la main du joueur amènent des combinaisons inattendues « desquelles dépend la fortune du jeu, ainsi la mère des dieux « tombe au hasard sur la terre, pierre inanimée, et néanmoins « symbole fatal de la reproduction des êtres. Cybèle ne doit « plus nous apparaître nécessairement comme une déesse « mère, assise majestueusement sur un trône, une espèce « d'aïeule des dieux dont rien ne doit déranger le repos et la « gravité. A la place de cette Cybèle immuable, nous avons « une déesse plus changeante [2]. » Le symbole le plus connu de Cybèle était en effet un aérolithe que l'on conservait à Pessinonte et qui fut plus tard transporté à Rome. C'est là le point de départ le plus important de la thèse que soutient M. Ch.

1. Decharme, endroit cité. Voir principalement sur ce point Foucart, *Associat. relig. chez les Grecs*, p. 84 sqq.
2. *Nouvelles Annales de l'Inst. arch.*, section française, T. I, p. 239 et 241.

Lenormant. Il y a peut être des réserves à faire à cette théorie. Il est bien peu probable qu'en voyant la pierre enflammée sillonner l'espace pour venir s'abattre sur la terre, les populations antiques de la Phrygie ou de la Galatie aient été frappées d'autre chose que de son origine mystérieuse et, à leurs yeux, tout à fait divine. Les aérolithes ne sont pas un phénomène si fréquent, que les anciens aient pu établir des points de comparaison entre les endroits où ils se produisent, et remarquer que la pierre tombe n'importe où, sans choisir un endroit particulier. Ils n'eussent point fait la remarque d'ailleurs, quand même cela leur eût été possible ; ce serait leur supposer un esprit scientifique qu'ils n'avaient pas et un besoin d'observation que rendait impossible leur croyance invincible au surnaturel. L'ont-ils fait pour la foudre, par exemple, qui est cependant un phénomène qu'ils avaient chaque jour sous les yeux? Bien loin de là. La foudre ne leur apparut jamais comme quelque chose de fortuit, comme une puissance aveugle frappant au hasard, mais comme la manifestation d'un pouvoir qui punit ou qui se venge et ne s'abat jamais sans raison sur le coupable. Il dut en être de même pour la pierre noire de Pessinonte. Le lieu où elle était tombée dut leur sembler non un lieu quelconque, mais un lieu privilégié, choisi par la divinité qui exprimait ainsi son désir de voir un temple s'élever pour elle en cet endroit et d'y recevoir un culte. — D'autre part cependant, on ne peut nier que l'idée du hasard, des caprices du sort, ne fût très répandue en Asie-Mineure, et il n'est pas impossible qu'à l'idée de la prospérité et des biens que Cybèle distribuait aux mortels se soit jointe aussi celle d'incertitude et de caprice dans la répartition de ses faveurs. La lune, qui est un type de variabilité et d'inconstance, se rencontre en effet souvent sur les monuments qui la représentent [1], et le fouet que l'archigalle, son grand-prêtre, porte quelquefois, est composé

1. Müller-Wieseler, II, pl. LXIII, nº 808 et 809 des *Denkmæler*.

d'enfilades d'osselets [1] qui peuvent aussi rappeler le sort. Par ce côté, aucune déesse ne serait plus propre que Tyché, la divinité capricieuse par excellence, à se confondre avec Cybèle.

Mais c'est principalement avec des divinités plus purement helléniques et dont l'action s'exerce surtout dans le monde moral, que Tyché fut assimilée. Lorsque ces divinités, malgré la précision de formes que leur donnaient les artistes, cessèrent d'être des individualités assez nettement déterminées et tendirent à devenir des abstractions philosophiques, comme Tyché elle-même d'ailleurs, pour exprimer toutes à peu près une seule et même idée : celle d'une puissance générale, vague encore dans les esprits, qui préparait petit à petit l'idée de Providence, Tyché, qui avait aussi perdu la plus grande partie de sa personnalité et représentait précisément ce pouvoir indéfini, grâce à cette circonstance qu'elle n'avait ni mythe, ni figure bien distincte, Tyché se confondit alors successivement avec la plupart des divinités de l'Olympe. Il y a déjà dans Pindare, malgré les légendes mythologiques qui constituent la plus grande partie de son œuvre, des traces de cette impersonnalité qu'on commençait dès le ve siècle à attribuer aux dieux. Nous avons signalé chez lui cette expression fréquente τύχα θεῶν, τύχα δαίμονος [2]. Cette expression est significative. Dans Homère, les dieux agissaient par eux-mêmes, sans intermédiaire; avec Pindare, on commence à distinguer leur personne de leur action; cette action même est personnifiée et c'est τύχη qui sert d'intermédiaire aux divinités dans leurs rapports les unes avec les autres et dans leurs rapports avec l'humanité. Ce n'est pas seulement chez les poètes que cette idée trouva son expression; il faut croire qu'elle passa dans les croyances religieuses des Grecs, car nous trouvons à Corinthe un temple de Tyché auprès duquel il y en avait un

1. Guigniaut et Creuzer, *Religions de l'Antiq.* T. IV, 2e part., CXLI n° 230 a.
2. *Pyth.* VIII, 53; *Nem.* IV, 7, τὺν Χαρίτων τύχα; *Olymp.* VIII, 6; *Nem.* VI, 25.

autre dédié à tous les dieux : « ἔστι δὲ καὶ Τύχης ναὸς,... παρὰ δὲ αὐτὸν θεοῖς πᾶσιν ἔστιν ἱερόν. [1] »; et à Sicyone, parmi les statues d'un certain nombre d'autres divinités, on voyait peut-être aussi celle d'une Τύχη θεῶν [2]. Tyché jouait là un rôle tout à fait secondaire. Mais elle monta bientôt au rang des divinités qu'elle servait et devint l'une des plus considérables d'entre elles. Plus tard, à son tour, elle commandera aux autres. Sur les monnaies de Laodicée et d'Amasia, on la voit entourée de quatre ou cinq Fortunes inférieures, représentées avec des dimensions plus petites, et qui semblent être ses servantes; et sur les monnaies impériales de Diocæsarea, c'est elle qui est figurée assise, tandis que devant elle une autre divinité de même genre, mais d'un rang moindre sans doute, se tient debout en signe de respect [3].

L'assimilation de Tyché avec les divinités grecques de la destinée devint à peu près complète et elle semble avoir commencé de très bonne heure. Elle est déjà indiquée, en effet, dans Pindare, qui fait de cette déesse la plus puissante des Parques [4]. Pausanias signale ce fait à propos de la Tyché d'Egire, à laquelle était associé Eros, ce qui l'assimile à Aphrodite. Aphrodite, en effet, peut être rapprochée d'elle encore comme déesse de la destinée, car elle passait également pour une Parque, et même pour la plus ancienne [5]. On connaît aussi la confusion qui exista de bonne heure entre Aphrodite et la Némésis de Rhamnonte. Ce n'est là d'ailleurs qu'une variété de la notion que nous avons déjà vue exprimée dans Aphrodite et Tyché comme représentant des divinités cosmiques. Philostrate, beaucoup plus tard (IIIe siècle

1. Pausan., II, 2, 8.
2. Pausan., II, 11, 8. Ce n'est qu'une conjecture, mais qui trouve sa justification dans le passage de Pausanias cité dans le texte. Voir le passage où Gerhard (*Abhand. Berl. Ak.* 1847, *Agath. Dem. et Bona Dea*, note 46) lit Δημήτερ καὶ θεῶν Τύχη au lieu de la leçon ordinaire Μήτηρ θεῶν καὶ Τύχη.
3. Gerh., *Abh. Berl. Ak.* 1847, *Agath. Dem. et B. Dea,* note 44.
4. Pausan., VII, 26, 8.
5. *Id.*, I, 19 : τὴν οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην,

après J.-C.) semble avoir eu la même idée, quand il remplace Aphrodite par Némésis à côté d'Eros [1]. C'est là sans doute encore une trace des idées orphiques à propos de Tyché et d'Aphrodite; car Philostrate s'inspirait surtout des doctrines pythagoriciennes, et celles-ci, on le sait, ne sont pas sans rapport avec l'orphisme.

L'association fréquente de Tyché avec Hécate, la déesse magique, dont le globe d'or passait pour exercer une si grande influence sur le bonheur des humains, dérive de la même source. Elles sont toutes les deux des déesses de la destinée. Mais c'est surtout avec Némésis que Tyché fut identifiée. Leur origine est la même. Némésis, comme Tyché, passait pour fille de l'Océan dans l'opinion des gens qui prétendaient s'entendre à ces questions [2], et dans celle des Athéniens en général [3]; toutes les deux étaient associées à Eros [4]; toutes les deux portaient le πῶλος [5]; l'une des deux Némésis de Smyrne avait aussi la couronne tourelée. Sur les monnaies asiatiques, les deux déesses sont représentées ensemble [6]; leurs attributs mêmes par la suite se mêlèrent [7].

Mais pour se confondre avec Tyché, Némésis dut attendre d'avoir perdu le sens qui d'abord s'était attaché à elle, celui de divinité jalouse et principalement funeste, chargée de châtier les téméraires qui violent les lois de l'ordre moral ou tentent de se soustraire à celles du monde physique. C'est plutôt comme divinité bienveillante et juste qu'elle lui fut assimilée. Or, cette idée nouvelle de Némésis apparut assez tard en Grèce. Ce furent surtout les orphiques qui contribuèrent à la transformer de divinité redoutable en divinité bienveillante [1]; et sur ce point les doctrines orphiques, semble-t-il, ne se propagèrent pas très vite; car, du temps d'Euripide, c'est encore comme déesse vengeresse qu'elle est invoquée. [2] Une monnaie de Téos cependant, où l'on voit Némésis avec l'attribut ordinaire de la Fortune, la corne d'abondance, montre que les deux divinités furent identifiées avant la période romaine. [3] C'est d'ailleurs à ce moment que l'assimilation fut tout à fait complète. A cette époque, le caractère de Tyché se composait d'un certain nombre de traits que nous fait connaître un curieux passage de Dion Chrysostome [4]: « Tyché a été appelée par les hommes d'un « grand nombre de noms : son équité a reçu le nom de Néme- « sis, son incertitude celui d'Espérance, son caractère inévita- « ble celui de Moira ; sa justice celui de Thémis. » De ces différents traits, il ressort que ce qui dominait surtout en elle à ce moment, c'était l'idée de justice que représentait alors précisément Némésis. On trouve aussi dans Hésychius Ἀγαθὴ Τύχη définie par les mots Némésis et Thémis. [5] La prédominance de cette idée de justice et de loi dans sa conception la préparait admirablement à jouer le rôle de divinité universelle que lui attribua le monde romain. On voit cependant, d'après ce nom d'Espérance qui lui est donné, que même alors elle n'avait pas absolument perdu le caractère de déesse des illusions trompeuses, qui déjà pour les Grecs du IVe s. faisait le fond de sa nature [6].

Parmi les autres divinités grecques de significations diverses, on trouve encore Tyché à côté d'Eiréné, qui assure la prospérité des Etats [7]; d'Hestia, qui veille sur le foyer de la

1. Ἔρως καὶ Νέμεσις, ὀξεῖς θεοὶ καὶ στρεφόμενοι (Philostr., Ep. 19).
2. Pausan., I. 33, 3.
3. Pausan., VII, 5, 3.
4. Müller, *Denkm.*, II, 670.
5. Müller, *Denkm.*, II, 927 et 954.
6. Gerhard, *Abh. Berl. Akad.* 1847, *Agath. Dém. et Bono dea*, note 46.
7. T. Q. Visconti, *Monum. Borghes.*, pl. III, p. 54 : Némésis portant la corne d'abondance, et la partie antérieure du bras gauche relevée vers le haut de la poitrine.

1. Tournier, *Némésis*, 3e part., chap. III.
2. *Phéniciennes*, v. 186. Antigone l'invoque en même temps que Jupiter contre les Argiens et en particulier contre Capanée. Cf. Soph., *Electre*, v. 792.
3. Walz, *de Nemesi Græcorum*, p. 21.
4. Dion Chrysost., *Orat.* 64.
5. Ἀγαθὴ τύχη · ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις.
6. On trouve, sur les monuments, Tyché associée à Spes. Visconti, *Musée Chiaram.*, pl. XX; Müller, *Denkm.*, II, fig. 670.
7. Elien, *Var. Hist.*, IX, 39.

cité et de la maison [1]; d'Athèna Ergané, la déesse qui donne la prospérité par le travail de l'industrie, et qui porte aussi Ploutos [2]; de Léto [3], association qui semble beaucoup moins claire; d'Apollon Agyeus [4], ce qui rappelle l'épithète ἐνοδῖτις *déesse des routes* ou *des voyages*, donnée à Tyché par l'hymne orphique [5]; de Pallas Athèna, sur les monnaies athéniennes [6], et plus fréquemment de Zeus, dont Pindare la fait fille [7] et dont elle représente la bienveillance providentielle.

Lorsque, plus tard, le syncrétisme de l'époque impériale aura complètement bouleversé et confondu les croyances du paganisme, aucun dieu, pour ainsi dire, n'échappera à la domination toute puissante de Tyché; à elle seule, elle résumera tous les autres. Un curieux bas-relief de basse époque nous la montre alors sacrifiant et entourée des attributs de Jupiter, Neptune, Vesta, Hercule, Isis, Apollon, Vulcain, Mercure, Bacchus, Cérès, Proserpine, Rhéa, Vénus et Diane [8]. Elle n'est plus autre chose, sous la forme de déesse Panthée, que la grande déesse Nature de l'Asie Mineure.

1. Elien, pass. cité.
2. A Thespies. (Pausan., IX, 26, 8.)
3. *C. I. G.* 2852, 3. Une phiale est consacrée à Tyché, Léto et Hécate. — Il y avait peut-être dans l'Heræon d'Olympie une statue de Léto-Tyché. (Paus., V, 17, 1).
4. C. I. G. 465 : ἀγαθὴ τύχη Ἀπόλλωνος, bas-relief. Müll., *Denkm.*, II, 130; Panofka, *Terracot.*, p. 11.
5. *Hym. orph.* 72.
6. Beulé, *Monnaies d'Ath.*, p. 159.
7. Pind., *Olymp.* XII, 1. Cf. C. I. G. 2693, a. On y mentionne un prêtre Διὸς ὑψίστου καὶ Τύχης ἀγαθῆς.
8. *Bulletino* 1871, p. 67.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

A Polybe s'est arrêtée naturellement cette étude de la Tyché grecque. A partir du jour, en effet, où la Grèce fut réduite en Province romaine, son génie créateur finit de s'éteindre dans la servitude; Rome conquit ses arts et sa littérature aussi bien que son territoire, et le véritable et pur esprit grec, altéré déjà par ses relations avec l'Orient, cessa d'être lui-même, une fois en contact avec les mœurs et les idées de la nation énergique qu'il parvenait encore à séduire grâce à son merveilleux passé. Tyché, comme le peuple qu'elle avait si souvent bercé d'illusions vaines, suivit aussi le vainqueur et passa dans son camp, soumise désormais dans ses développements à des influences étrangères dont on aperçoit la trace dans Polybe. Cette Providence universelle que l'historien semble parfois reconnaître est bien près en effet de n'être autre chose que la destinée même de Rome soumettant à ses lois le monde entier. « Qu'il est beau « de voir les Romains concevoir le dessein de venir à leurs « frais, à travers mille périls, dans la Grèce pour la tirer de « sa servitude! Qu'il est grand d'y conduire des forces capa- « bles d'exécuter une telle entreprise! Mais ce qu'il y a de « plus prodigieux, c'est que la Fortune n'y apporta pas le « moindre obstacle, et fit concourir absolument tout à ce seul « but, jusqu'au moment où, à la seule voix d'un héraut, tous « les Grecs, ceux d'Asie comme ceux d'Europe, se virent « libres, sans garnisons, sans tributs, et sous leurs propres « lois. » [1] Devenue romaine, Tyché se confond pendant long-

1. Polybe, XVIII, 29.

temps avec la *Fortuna Romana*, ou, ce qui est la même chose, avec la *Dea Roma*. Après avoir parcouru tout l'univers, elle coupe ses ailes, suivant le mot de Plutarque, et fixe son séjour au Capitole [1]. Mais jusqu'à ce moment elle a joué dans les croyances des Hellènes et le développement de l'esprit grec un rôle qui est de la plus grande importance et dont nous voudrions, d'après l'étude qui précède, résumer l'ensemble.

Toute la philosophie grecque n'est pas renfermée dans les systèmes philosophiques proprement dits : la religion en contient aussi sa part, qui n'est pas la moins considérable. A l'origine, la pensée philosophique, dirigée dans un sens naturaliste, se confond avec le sentiment religieux. C'est dans le culte même qu'on la trouve, sous les symboles et les représentations plus ou moins grossières des dieux, sous les mythes et les légendes dont l'imagination populaire et les poètes l'enveloppent. Quand plus tard apparaissent les systèmes philosophiques, bien qu'ils soient tout d'abord uniquement occupés des mêmes problèmes que la religion, ils se distinguent d'elle par une abstraction scientifique qui va toujours en augmentant et qui les rend inaccessibles à la majorité des intelligences. Aussi le peuple n'y prend-il aucune part; ils se forment et se développent souvent à son insu, dans quelques centres isolés, dans des milieux restreints d'où leur influence est lente à se répandre au dehors. Mais, sans s'élever jusqu'aux hautes spéculations des sages, le vulgaire, dont il se séparaient, réfléchissait aussi et raisonnait de son côté. Il ne s'en tint pas longtemps aux idées élémentaires qui avaient fait le fond des croyances religieuses des premiers habitants de l'Hellade; il trouva dans les chants de ses poètes un aliment fécond pour sa pensée; il fit de la philosophie à sa manière et se forma insensiblement une conception plus large du monde, de l'homme et de la divinité. Fidèle au culte traditionnel, auquel le rattachaient ses souvenirs les

1. Plutarque, *de Fort. Rom.*, IV.

plus lointains et le respect de ses ancêtres, c'est encore à ses dieux qu'ils eut recours pour donner une expression à ses idées nouvelles. Comme ces dieux étaient son œuvre, qu'ils ne lui avaient pas été imposés par une théologie puissante armée d'un système tout fait; qu'il avait la liberté de les modifier indéfiniment, ils devinrent entre ses mains un instrument docile qui se plia aux exigences de sa raison. Sans rien changer à leurs dénominations premières, consacrées par les siècles, il transforma à son gré leur caractère, soit en donnant plus d'importance à quelques-uns d'entre eux, soit en développant certaines de leurs attributions au détriment de certaines autres, soit enfin en créant des divinités nouvelles pendant que d'autres tombaient dans une sorte d'oubli. Ces remaniements continuels de la religion traditionnelle n'étaient, à vrai dire, que des manifestations diverses de cet esprit philosophique qui, dès l'époque lointaine des Pélasges, s'était exprimé dans le système purement naturaliste des dieux primitifs de la Grèce. Ainsi l'esprit philosophique fut, pour la religion grecque, un principe actif de développement; les évolutions successives de l'idée religieuse ne furent que les évolutions mêmes du germe philosophique qui s'était confondu avec elle au début.

Mais, d'un autre côté, cet esprit philosophique, principe de développement pour la religion grecque, fut aussi le principe de sa ruine. Quel fut en effet le résultat des modifications incessantes par lesquelles passèrent les dieux grecs? Ils en arrivèrent à représenter des idées et des croyances qui leur étaient complètement étrangères à l'origine. Les formes précises, les contours fermes et arrêtés qui faisaient leur originalité et leur force s'émoussèrent, puis s'évanouirent. Un jour vint où ils perdirent toute personnalité, toute vie, où on les abandonna enfin complètement pour les remplacer par des concepts tout à fait généraux et tout à fait abstraits : si bien que l'on peut dire qu'il y eut de tout temps, entre la religion et la philosophie des Grecs, à la fois accord et antagonisme.

Tyché offre un exemple particulièrement frappant de cette alliance et de cette opposition entre l'esprit religieux et l'esprit philosophique.

Sous le nom de Tyché, la foi hellénique a poursuivi la solution d'un des grands problèmes philosophiques : celui des rapports de l'homme et de la divinité. Les différentes périodes de l'histoire de cette déesse peuvent être considérées comme des phases importantes qu'a traversées ce problème avant d'aboutir à la Providence. Les idées que ce mot de Providence éveille en nous, Tyché les a représentées à quelque degré aux différentes époques : idée de bonté s'ajoutant, dans l'être divin, à celle de puissance ; idée de liberté s'ajoutant à celle de bonté ; de direction générale de l'univers, comme conséquence des trois autres ; et, en dernier lieu, de sagesse et de justice rémunératrice, lorsque la Providence telle, ou à peu près, que nous l'entendons nous-mêmes, semble enfin avoir pénétré dans les esprits. Sans doute ces diverses idées ne se sont pas toujours trouvées réunies à la fois dans Tyché. Il y a eu en outre, dans cette marche vers la solution finale, plus d'un arrêt et plus d'un écart : la liberté a été longtemps confondue avec l'inconstance et le désordre, la bonté avec le caprice. La réflexion populaire ne pouvait, en effet, avoir la sûreté de la raison philosophique pure, s'élevant graduellement de l'idée de force génératrice contenue dans la matière à celle d'intelligence ordonnatrice distincte du monde, qu'entrevoit Anaxagore, que démontre Platon, qu'admet Aristote et que prêchent les stoïciens. Mais si elle n'a pas directement et absolument atteint le but, elle l'a du moins effleuré, en dépit des obstacles qu'opposaient à sa route des superstitions séculaires et le spectacle d'époques violemment troublées où la force prévalait presque toujours contre le droit et la justice : la Fortune de Polybe résume, bien que d'une manière confuse, les éléments essentiels qui constituent la Providence.

C'est au sein même du culte grec que se produisent et se propagent ces différentes conceptions de Tyché ; la religion

de l'Etat les admet les unes après les autres et les favorise en donnant à la Fortune, à mesure que ses attributs s'étendent, une importance de plus en plus considérable. Après l'avoir tirée d'abord du groupe de Nymphes, où on la distinguait à peine, elle dresse des autels particuliers à la Tyché protectrice des campagnes ; elle l'invoque ensuite à titre de divinité plus générale sous le nom de Bonne Tyché ; elle la fait intervenir dans les affaires de la cité, inscrit son nom en tête des décrets publics, lui élève des temples par toute la Grèce, la confond avec les déesses éponymes des villes, résume en elle toutes les autres divinités de l'Olympe, et finit par la regarder comme la seule déesse véritable, la seule universelle, qu'elle voie d'ailleurs en elle le hasard ou la Providence. L'accord semble donc parfait entre la religion et l'esprit philosophique ; la première accepte, consacre et propage les progrès du second.

Mais, sous l'accord apparent, se cache un violent antagonisme. Presque à partir du jour où Tyché est distinguée de l'ensemble des Nymphes, la lutte éclate entre elle et la religion officielle. C'est là peut-être le côté le plus extraordinaire et le plus intéressant de l'histoire de cette divinité. Durant la longue suite de ses développements, elle personnifia constamment des principes contraires aux croyances qui faisaient le fond de cette religion qui répandait son culte. A l'époque où les dieux sont encore conçus comme des êtres jaloux envieux du bonheur des mortels, Agathé Tyché réagit contre cette idée en introduisant dans l'Olympe, jusqu'alors sourd à la pitié, un élément de bonté et de bienveillance inaltérable ; quand la Grèce courbe avec effroi la tête sous le joug du Destin, elle est la seule qui le brave ; par sa nature indépendante, elle se met en opposition directe avec l'aveugle Nécessité, représente la liberté poussée jusqu'au désordre et contribue à faire cesser le règne de la Fatalité ; lorsque, après des désillusions cruelles, on commence à se détacher des dieux traditionnels, à douter de leurs existence, c'est entre les bras de Tyché qu'on se rejette, en elle seule

qu'on retrouve quelque souci des mortels, et elle suffit à ranimer la vie dans l'Olympe qu'ont rendu désert l'incrédulité et l'athéisme ; enfin quand l'idée de hasard a tout envahi, c'est elle que les esprits sages et sérieux qui se rencontrent encore en Grèce en dehors des écoles philosophiques choisissent pour lui donner toutes les attributions de la Providence.

Il semble que l'accord entre la philosophie et la religion soit ainsi définitivement rétabli, et que la place soit libre pour l'avènement de la foi nouvelle qui va bientôt faire son apparition ; mais il n'en est rien. Par une contradiction nouvelle et qui n'est pas la moins singulière, il se trouve précisément que Tyché qui, dans ses évolutions incessantes, avait perdu aussi en grande partie ses traits précis et sa physionomie bien personnelle d'autrefois, les reprend, et contribue à donner encore aux fantômes vieillis des dieux du paganisme, un semblant d'existence. En s'identifiant tour à tour avec chacun d'eux par suite du travail de syncrétisme dont nous avons parlé, elle leur infuse un peu de sa propre vie et leur permet d'attendre, sans en être trop discutés, le jour où ils finiront par s'absorber en elle, et reprendront en se confondant tous ensemble dans sa forme panthéistique le gouvernement du monde prêt à leur échapper.

Si l'histoire de la Tyché grecque, en effet, est terminée à la conquête de la Grèce par les Romains, l'histoire de la Fortune se poursuit encore pendant des siècles.

Lorsque les divinités de l'Orient se sont propagées des rivages de l'Egypte et de l'Asie-Mineure vers les contrées occidentales, un moment confondue avec Isis, la Fortune ne tarde pas à s'identifier avec cette déesse universelle de la nature, comme elle s'était identifiée avec les autres [1] ; elle reconquiert ensuite, pour la posséder seule désormais, la direction des destinées humaines qu'elle a quelque temps partagée avec Isis ; elle devient la Fortune intelligente et *voyante*, illuminant de son éclat tous les autres êtres divins qu'elle résume [1] : « O déesse, toi qui seule es tout, Tyché, je m'in-
« cline devant toi, être aux noms multiples, que sous des
« formes diverses tous les peuples adorent ; ô Aphrodite,
« Adrastée que nous appelons Nuit, Isis et Athèna, légère
« Artémis, antique Rhéa, Thémis, Hestia, Destin changeant,
« Espérance décevante, inexorable Mœra, Dioscures, tu es à
« toi seule tous les dieux qui parent les temples de la Grèce ;
« tu es tout, tu contiens tout en toi, Océanide fille de Zeus et
« mère de Zeus, première-née de ta mère la Nuit [2] ! » La Fortune a cessé d'être alors, quoi qu'en dise Lucien, un mot illusoire et vide de sens, inventé par quelques philosophes stupides, et qui n'en impose qu'aux imbéciles [3]. Elle a retrouvé, par toute l'étendue du monde Romain, la personnalité et la vie ; dans le nouvel état des croyances, elle finit par avoir à la fois un concept plus étendu et une existence plus réelle, plus vivement saisie, que n'importe quel Dieu d'Athènes et de Rome. Curieux exemple des évolutions de l'idée religieuse dans le monde antique. Sorti de la déesse Nature de l'Asie, le polythéisme semble y retourner, à la veille de disparaître, par l'adoration de la déesse panthéistique ; tous les dieux, en nombre infini, dont il avait peuplé le ciel et la terre sont de nouveau noyés au sein de l'être universel.

1. Voir l'article *Fortuna* et les reproductions d'Isis-Fortune qui l'accompagnent, dans le *Diction. mythol.* de Roscher.

1. « In tutelam jam receptus es Fortunæ, sed videntis, quæ suæ lucis splendore cæteros etiam deos illuminat, » dit le grand prêtre à Lucien qui se fait initier aux mystères d'Isis (Apulée, *Métam.*, XI). Les monuments nous donnent une idée de cette face nouvelle des croyances, dans ces étranges statues (Fortunes Panthées) qui réunissent les attributs de tous les dieux du paganisme.
2. Zoëga, *Abhandl.* 1817, *Tyché et Némésis*, p. 32.
3. Lucien, *Assemblée des dieux*, 13.

DEUXIÈME PARTIE

LE CULTE DE TYCHÉ. — LES TYCHÉS DES VILLES ET LEUR CULTE. — REPRÉSENTATIONS FIGURÉES DE TYCHÉ

I

Culte de Tyché

Il est très difficile de se faire une idée exacte du culte de la Tyché grecque. On n'a sur ce point que très peu de renseignements, et, dans ceux que l'on possède, il est presque impossible, la plupart du temps, de discerner s'il s'agit de l'Agathé Tyché proprement dite ou bien de la Tyché des villes. De plus, ces renseignements sont d'époques différentes; beaucoup appartiennent à la période romaine, et, à ce moment, le culte avait dû nécessairement se modifier. La question offre donc des difficultés à peu près insolubles, et nous ne pouvons que nous borner à donner, en les classant aussi clairement que possible, les indications qu'on trouve dans les auteurs ou sur les monuments.

Sanctuaires de Tyché. — Le nombre des sanctuaires consacrés à Tyché était très considérable en Grèce. A Athènes, ce culte devait remonter à une assez haute antiquité, car Tyché y était une forme d'Athèna, la déesse éponyme de la cité [1]. La statue était placée dans le Prytanée, à côté de

1. Beulé, *Monnaies d'Athènes*, p. 159.

celles d'Hestia et d'Eirènè, et formait avec elles une sorte de trinité, gage de bonheur et de stabilité pour l'Etat [1]. Pausanias ne mentionne pas de temple de Tyché à Athènes; mais l'existence, dans cette ville, d'un sanctuaire particulièrement consacré à cette déesse est à peu près certaine [2] et elle est affirmée par les inscriptions. Dans la loi de Lycurgue sur les sacrifices, il est question d'un ἱερόν d'Agathé Tyché [3], et deux fragments des comptes mentionnant le revenu de la vente des peaux des victimes nous apprennent l'existence de *hiéropes* d'Agathé Tyché [4], ce qui tendrait à prouver, non seulement qu'elle avait un temple à Athènes, mais que ce temple devait être encore d'une certaine importance. Il n'y avait en effet de hiéropes que pour les sanctuaires assez considérables.

C'est surtout dans le Péloponèse, et principalement dans les villes doriennes, que nous trouvons des sanctuaires de la Fortune. Il y en avait un à *Mégare*, et Praxitèle avait fait pour cette ville une statue de la déesse [5]. A *Hermione*, le temple de Tyché passait pour être le plus récent parmi ceux de la ville; la statue qu'il renfermait était en marbre de Paros; il y avait dans le temple, ou dans son voisinage immédiat [6], deux aqueducs dont l'un, très ancien, était alimenté par une source invisible et inépuisable. Faut-il établir une relation entre le culte de Tyché et la présence de cette source? Il se peut que le caractère le plus ancien de la déesse, qui était primitivement une Nymphe, comme nous l'avons vu plus haut, se fût maintenu là. Ce n'est pas le seul endroit où nous trouvions le culte de Tyché établi auprès des eaux courantes. On rencontre la même particularité à *Mégalopolis* [7]. A *Olympie*, Tyché avait son autel auprès de celui de Pan et

1. Elien, *Var. Hist.*, IX, 39. Beulé, passage cité.
2. Voir plus haut, sur le sanctuaire de Tyché à Athènes, la note 2 de la page 141.
3. *C. I. A.* nº 162, fragm. C.
4. *C. I. A.* II, 2e partie, nº 741. Cf. Dittenberger, *Sylloge*, 374.
5. Pausanias, I, 43, 6.
6. *Id.*, II, 35, 3. Le texte grec n'est pas très précis.
7. *Id.*, VIII, 30, 7.

dans le voisinage de celui des Nymphes Acmènes [1]. Il semble, d'après cela, que le caractère champêtre qu'elle avait à l'origine ne se soit pas complètement effacé dans les âges postérieurs, du moins dans certaines contrées, quoique on l'y distinguât des autres Nymphes comme une divinité plus puissante.

Dans d'autres sanctuaires, au contraire, on semble avoir oublié d'assez bonne heure ce caractère et l'avoir remplacé par d'autres qui devaient se développer avec le temps. Ainsi, à *Argos*, c'était peut-être surtout comme déesse du hasard qu'on adorait Tyché. Son temple y était très ancien (ἐκ παλαιστάτου ναός); l'on y conservait les dés que Palamède avait inventés et qu'il avait offerts ensuite à la déesse [2]. Il se peut, étant donnée l'ancienneté du temple, que la statue qu'il contenait fût un xoanon, quoique Pausanias n'en dise rien. On peut admettre la même hypothèse pour celle qui se trouvait dans le sanctuaire de *Phares*, en Messénie [3]. Des xoana de Tyché existaient assurément à *Sicyone* [4] et à *Elis* [5]. Ce dernier paraît avoir été un xoanon restauré. Dans les sanctuaires d'Elis et de Sicyone, le caractère champêtre de Tyché avait aussi disparu, et elle y était honorée surtout à titre de déesse protectrice de la cité, comme on le voit d'après l'épithète de ἀκραία qu'elle avait à Sicyone, et d'après les hommages que les habitants d'Elis rendaient à Sosipolis, dont une représentation peinte se trouvait dans le temple même de Tyché, à gauche de la Fortune, dans une petite cella. Il est vrai que ce dieu était figuré portant la corne d'abondance.

Nous trouvons la Fortune elle-même avec la corne d'Amalthée dans un petit temple d'*Egire* [6]. Mais ici elle a auprès d'elle Eros ailé. On peut voir là un rapprochement entre Ty-

1. Pausanias, V, 15.
2. *Id.*, II, 20, 3. Voir, sur cette offrande de Palamède, le chap. I, p. 5.
3. *Id.*, IV, 30, 4 et 7. (ἄγαλμα ἀρχαῖον).
4. *Id.*, II, 7, 5.
5. *Id.*, VI, 25, 4.
6. *Id.*, VII, 26, 8.

ché et Aphrodite [1]. Enfin dans le temple d'Asclépios, à *Messène*, la statue de Tyché est mentionnée par Pausanias à côté de celle d'Artémis Phosphoros [2], ce qui indique peut-être une identification de Tyché et d'Hécate. Cette dernière, dans l'hymne orphique inséré dans la *Théogonie* [3], réunit déjà beaucoup de traits qui lui sont communs avec Tyché.

En dehors du Péloponèse et de l'Attique, le culte de Tyché paraît avoir joui d'une faveur spéciale en Béotie, et particulièrement dans la région de l'Hélicon. On sait qu'Hésiode, le premier dont les œuvres fassent mention de Tyché en Grèce, était précisément originaire d'une ville située au pied de l'Hélicon. Tyché avait deux sanctuaires dans cette région : l'un à *Lébadée*, et l'autre à *Thespies*. Celui de Lébadée était une chapelle consacrée à la fois à Agathos Démon et à Tyché [4]; elle était voisine de l'antre de Trophonios, et ceux qui voulaient pénétrer dans l'antre étaient obligés auparavant de passer un certain nombre de jours dans la chapelle de Tyché pour s'y soumettre à différentes sortes de purifications. Ils devaient s'abstenir de bains chauds; c'est dans les eaux fraîches de la source Hercyna qu'il leur était prescrit de faire leurs ablutions. L'association d'Agathos Démon et de Tyché et le voisinage de la source qui jaillissait dans l'antre de Trophonios, autorisent à croire que là, comme à Olympie et à Mégalopolis, Tyché conserva longtemps sa signification de Nymphe champêtre, préposée à la fertilité du sol. Ce caractère se retrouve nettement marqué à *Thèbes*, où Tyché avait également un temple. La déesse y était figurée portant Ploutos enfant. Les Thébains avaient fait preuve de sens, dit Pausanias, en mettant Ploutos dans les bras de Tyché, pour faire comprendre qu'elle était sa mère ou sa nourrice [5]. Tyché était ici, à n'en pas douter, surtout la déesse de la prospérité du sol.

1. Voir le chapitre VII, page 147.
2. Pausanias, IV, 31, 10.
3. Hésiode, *Théog.*, 411-452.
4. Pausanias, IX, 39, 5.
5. *Id.*, IX, 16, 2.

Comme telle, elle devait avoir aussi un temple dans l'île de *Mélos*. Car une médaille et un bas-relief trouvés dans l'île la représentent entre deux colonnes surmontées d'un arceau, portant sur le bras gauche Ploutos enfant qui tient la corne d'abondance [1]. Les colonnes figurent sans doute le temple dans lequel était placée la statue, comme nous le voyons pour la Tyché d'Antioche, dont les monnaies de cette ville offrent de nombreuses représentations.

Nous n'avons que peu ou point de renseignements sur les temples que pouvait avoir la déesse dans le nord de la péninsule hellénique, en Thessalie, en Epire, en Macédoine. Elien cependant en signale un à *Stéphanopolis* en Epire [2]. Il ne devait pas en manquer non plus en Thessalie et dans la Macédoine, car ces contrées n'étaient pas restées, autant que l'Epire, en dehors de l'Hellénisme. En Thrace, sur la Propontide, on a retrouvé parmi les ruines de *Périnthe*, sur une colline, une inscription qui atteste en cet endroit l'existence d'un Τυχαῖον [3]. Un certain Proclus, ouvrier en mosaïque (ψηφοθέτης), avait employé son talent à orner le temple de Tyché.

C'était vraisemblablement d'Asie que le culte de Tyché avait été transporté à Périnthe; car les temples de cette déesse étaient très nombreux en Asie-Mineure; et, non loin de Périnthe, à *Lampsaque*, sur l'Hellespont, nous trouvons des grands jeux (τῶν μεγάλων τυχείων) en l'honneur de Tyché [4]. Mais évidemment ici, comme d'ailleurs à Périnthe et à Mélos, on a à faire à la Tyché des villes et non plus à la Fortune propice [5]. La même observation s'applique, dans l'île de Lesbos, à la Tyché de Mytilène (μεγάλη Τύχη Μυτιλήνης) [6].

1. Kékulé, *Antik. Bildw.*, n° 378. Cf. *Bullet. dell'Instit.* 1866, p. 93; 1835, p. 135; *Arch. Zeit.*, 19. 234.
2. Elien, *De nat. animal.*, XII, 30.
3. *C. I. G.* n° 2024.
4. *C. I. G.* n° 3644.
5. Rangabé, *Antiq. helléniques*, II, p. 503.
6. *Bullet. de Corresp. hellén.*, 1880, p. 430.

Un des temples les plus célèbres de la Fortune en Asie était celui de *Smyrne*. Le statuaire Boupalos avait fait pour lui une statue de Tyché, à laquelle il donna pour la première fois le polos et la corne d'Amalthée [1]. Dans la nouvelle Smyrne, rebâtie par Antigone et Lysimaque, on trouve, au IIIe siècle, une tour d'Agathé Tyché [2] qui tirait sans doute son nom du voisinage du temple. Il semble que ce temple ait dû être détruit plus tard, car nous voyons un certain Smaragdos, prytane de Smyrne, au temps d'Hadrien, promettre d'élever un temple à Tyché « dans le bois de palmiers [3] ». L'ancien avait donc peut-être disparu à cette époque.

A *Erythres*, une inscription mentionne la vente d'une charge de prêtre d'Agathé Tyché [4], vers le commencement du IIIe siècle. La charge fut vendue 101 drachmes, ce qui est une somme peu élevée, en comparaison des autres qui sont énumérées dans l'inscription, de celle par exemple qui représente le prix de la charge du prêtre d'Héraklès, qui montait à 1920 drachmes.

Nous trouvons encore, en Asie-Mineure, des temples de Tyché en Carie, à *Trapezopolis* [5] et à *Mylasa* [6]. Mais il devait y en avoir dans beaucoup d'autres villes encore : car, en beaucoup d'endroits, les inscriptions signalent sinon des temples, du moins des offrandes faites à Agathé Tyché. Son culte en réalité fut répandu sur toute la côte, surtout à partir de la fin du IVe siècle, où cette divinité prit un caractère plus général que celui qu'elle avait eu au début, et fut honorée comme déesse des villes. A partir d'Auguste, nous trouvons sur les monnaies frappées en Orient, soit en Asie-Mineure, soit en Phénicie, soit sur les côtes

1. Pausanias, IV, 30, 4 et 6.
2. Perrot, *Revue Archéol.*, 1876, nouvelle série, p. 41.
3. *C. I. G.* 3148.
4. Dittenberger, *Sylloge*, 370. Cf. O. Rayet, *Rev. Arch.* XXXIV, 1877, p. 107.
5. *C. I. G.* 3953.
6. *C. I. G.* 2693, e.

d'Afrique, des représentations innombrables de Tyché. En Syrie, c'est *Antioche* qui semble avoir fourni à toute la contrée le type le plus répandu pour les représentations de cette divinité. La statue de la Fortune d'Antioche était l'œuvre d'Eutychidès de Sicyone, élève de Lisyppe [1]. La déesse portait sur la tête une couronne de tours, d'où pendait un voile encadrant son visage; un ample manteau enveloppait la partie supérieure de son corps; elle était assise sur un rocher où elle appuyait la main gauche; sa main droite tenait une poignée d'épis, et à ses pieds on voyait sortir de terre une figure jeune et imberbe, qui n'était autre que l'Oronte. Le dieu était représenté à mi-corps [2]. On trouve ce type reproduit avec des modifications de détail sur un grand nombre de médailles d'Antioche, surtout à partir de l'époque romaine [3]. Plusieurs autres villes, situées sur des fleuves, empruntèrent à Antioche ce type de Tyché [4]. Nous trouvons encore, en Syrie, des temples de Tyché dans les environs de Damas [5], à l'endroit qu'on appelait autrefois *Æræ*. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce sujet dans un chapitre spécialement consacré au culte des Τύχαι πόλεων.

Dans la grande Grèce enfin, le culte de la Fortune n'était pas moins répandu. Tout un quartier de Syracuse tirait son nom de la déesse, qui avait là un culte très ancien [6]. Le temple datait peut-être de l'époque où Gélon agrandit la ville. On trouve également des représentations de la Fortune sur

1. Pausanias, VI, 2, 7.
2. Visconti, *Musée Pie Clémentin*, vol. III, p. 46.
3. Vaillant, *Numism. Imp. in Colon.*, (édit. 1688) II, p. 161, p. 278, etc.; Müller-Wieseler, *Denkm.*, I, pl. XLIX. Dans un article de l'*Arch. Zeitung*, 1866, p. 255, Michaelis émet l'opinion que la Tyché qui est décrite ici pourrait bien ne pas représenter le type créé par Eutychidès. Il se demande s'il ne faudrait pas le reconnaître plutôt dans une Tyché debout, dont il donne la description, et publiée par Müller-Wieseler, *Denkm.*, II, pl. LXXIII, 927. Cf. ibid pl. XLIX, 220 f; Cf. Montfaucon, *Antiq. expl.* Vol. 1er, 2e partie, pl. 9. — Voir sur cette opinion de Michaelis le chapitre suivant sur le culte de la Tyché des villes.
4. Voir le chapitre suivant.
5. *C. I. Gr.* 4554, 4555, 4556, 4557.
6. Cic. *de Signis* LIII, 127.

des monnaies de *Leontium* [1], de *Panorme* [2], de *Thermæ* près d'Himère [3]. Tyché, dans ces différentes villes, était associée aux divinités locales dont les images sont figurées sur la face des monnaies dont nous parlons, et l'image de la Fortune n'est que sur les revers. Mais il paraît très vraisemblable que, là aussi, la Fortune a eu ses temples, comme en beaucoup d'endroits du sud de l'Italie, quoique les textes ou les monuments n'en fassent pas mention.

Culte public de Tyché. — On n'a sur le culte public de Tyché que des renseignements tout à fait épars, et l'on ne pourrait sans témérité considérer comme des pratiques d'un usage général les particularités dont les inscriptions ou les textes nous apprennent l'existence dans les différentes contrées de la Grèce. Il est fort peu probable, d'ailleurs, que ce culte eût des traits généraux se retrouvant également partout. Les hommages qu'on rendait à Tyché durent varier à l'infini, suivant les époques et suivant les contrées, comme varia aussi l'idée qu'on se faisait de la Fortune. Tant que Tyché ne fut considérée que comme une Océanide par exemple, il est bien certain qu'elle ne jouit pas d'honneurs aussi grands que ceux qu'on lui décerna plus tard, lorsqu'elle fut devenue une sorte de déesse universelle. D'un autre côté, même alors quand son culte se fut étendu partout, il dut conserver, quelque chose des coutumes locales dans les endroits où il était ancien et où on avait commencé par l'adorer comme une divinité des campagnes. Par exemple à Thèbes et à Mélos, où l'on ne cessa pas d'établir une relation entre Ploutos et Tyché, son culte dut présenter de grandes différences avec ceux d'Athènes ou de Sicyone, où Tyché était surtout une protectrice de la cité et une espèce de divinité politique. L'importance de Tyché comme déesse des

1. Mionnet, Sicile, n° 337.
2. *Id.*, *ibid.*, n° 613.
3. *Id.*, *ibid.*, n°s 283, 284.

villes devait être aussi essentiellement variable, suivant l'importance même de la cité qu'elle était appelée à protéger. Il est donc tout à fait impossible de généraliser les renseignements que nous donnent sur son culte les textes ou les monuments. Nous ne pouvons que les signaler.

Pour ce qui concerne les prêtres d'Agathé Tyché, les monuments nous fournissent quelques indications. Une inscription trouvée à Erythres en Asie-Mineure, et remontant à l'année 378 av. J.-C., signale la vente d'une charge de prêtre d'Agathé Tyché [1]. La charge se vendit 101 drachmes. L'Etat toucha sur cette somme un droit de cinq drachmes. L'expression ἐπεπωλήθησαν qui se trouve dans l'inscription, montre que la charge s'était vendue du vivant même du prêtre de Tyché, et les cinq drachmes touchées par la ville étaient un droit de mutation (ἐπώνιον). A Erythres, cette charge n'était donc pas conférée à vie. — Dans certains cas, par exemple lorsqu'un riche particulier fondait un temple en l'honneur de Tyché, il pouvait en réserver le sacerdoce à un membre de sa famille, qui le gardait alors jusqu'à sa mort et pouvait sans doute le transmettre à ses descendants comme sa propriété. Une inscription trouvée dans un bourg de la Syrie (aujourd'hui Es-Sanamein, autrefois Aræ) nous en offre un exemple : un certain Philoneos institue, en faveur de sa petite-fille, un sacerdoce de Tyché [2]. Nous apprenons par là du même coup qu'il y avait non seulement des prêtres mais aussi des prêtresses de Tyché. Une autre inscription trouvée en Carie, sur les frontières de la Phrygie, à Trapezzopoli, parle aussi d'une grande prêtresse de Tyché (ἀρχιέρειαν) [3]. Vers le milieu du IIIe siècle, c'est aussi une prêtresse, à laquelle on donnait le nom d'athlophore, qui est chargée du culte de la reine Bérénice, adorée sous le nom d'Agathé Ty-

1. Dittenberger, *Sylloge*, 370, b, ligne 85. Cf. O. Rayet, *Rev. Arch.* XXXIV, 1877, p. 107 sqq.
2. *C. I. G.* 4555 a et b ; Cf. n° 4557.
3. *C. I. G.* 3953.

ché [1]. Une inscription de Mylasa nous apprend qu'on pouvait être à la fois prêtre de Tyché et prêtre d'un autre dieu [2].

A Athènes, les sacrifices à Agathé Tyché sont présidés par des épistates [3], chargés sans doute, là comme ailleurs, de l'administration des biens du temple de concert avec les intendants et les hiéropes. La déesse y a aussi des hiéropes [4]. Les hiéropes versèrent au trésor, sous l'archontat de Ctésiclès, en 334/3 av. J.-C., 160 drachmes, et, une autre année, 101 drachmes et trois oboles, montant de la vente des peaux des victimes offertes à Tyché. Ces sommes sont sensiblement inférieures au produit du dermatique des autres divinités citées dans l'inscription. Quoi qu'il en soit, nous apprenons par là qu'à Athènes du moins on faisait des sacrifices sanglants à Agathé Tyché, et qu'on ne se contentait pas de l'honorer par des gâteaux, des fruits, ou autres choses semblables. Les sacrifices dont il est question dans le monument épigraphique qui nous donne ces renseignements semblent avoir été offerts par quelques stratèges, soit après une campagne heureuse, soit avant une expédition [5]. Mais Tyché devait avoir aussi des sacrifices réguliers et des fêtes annuelles. Ces fêtes, si l'on doit tirer une conséquence de la place constante où elles sont mentionnées dans les fragments d'inscriptions sur les dermatiques, se célébraient à Athènes après les Lénéennes, qui avaient lieu au mois de gamélion, et avant les fêtes d'Asclépios dans le mois d'élaphébolion. Elles avaient lieu par conséquent en février-mars (anthestérion), à un moment de l'année où l'on termine les labours, où se fait la taille des arbres à fruit, où la végétation commence à prendre son essor. On est tenté de voir là un reste du culte de Tyché déesse de la fertilité du sol et de l'abondance [6]. On

1. Voir le chapitre suivant.
2. *C. I. G.* 2693 e. Il y est question d'un prêtre de Tyché et de Zeus.
3. Kœhler, *C. I. Attic.* 162, c.
4. Kœhler, *C. I. A.* 741 ; Dittenberger, *Syll.*, 374.
5. Kœhler, *C. I. Att.*, 741, fragm. d.
6. Cf. *C. I. Gr.* 4303, une inscription de Lycie : Τύχῃ πόλεως [κ]αὶ εἵνεκα εὐ[ετηρίας]

n'a aucun renseignement sur la manière dont se célébraient ces fêtes. Peut-être se contentait-on d'offrir des sacrifices. Il y avait cependant à Délos des fêtes appelées εὐτύχεια, qui devaient évidemment se rapporter au culte de Tyché ; et à Lampsaque une inscription nous a conservé le souvenir d'un agon d'enfants, qui avait lieu pendant les grandes fêtes de Tyché [1]. Quand le temple de Tyché était aux abords de la ville au lieu de se trouver dans l'enceinte des murs (c'était le cas à Trapezzopoli par exemple [2]), il se peut fort bien qu'il y ait eu, à certain jour de l'année, quelque procession plus ou moins solennelle des fidèles de Tyché au sanctuaire de leur déesse. Cependant, comme nous l'avons fait observer plus haut, ces εὐτύχεια et ces ἀγῶνες, c'est sous la période romaine que nous les rencontrons, et l'on n'en peut conclure qu'il y eût aussi à Athènes des τύχεια.

En quelques endroits, Agathé Tyché avait aussi des animaux consacrés. En Epire, dans la ville de Stéphanopolis, on nourrissait dans des viviers dépendant de son temple des poissons apprivoisés qui arrivaient quand on les appelait pour prendre la nourriture qu'on leur offrait [3]. — C'est là à peu près tout ce qu'il est possible de recueillir sur le culte public de Tyché.

Culte privé. — Les particuliers adoraient Tyché de manières fort diverses. Ceux qui étaient riches lui bâtissaient un temple et fondaient en son honneur un sacerdoce [4]. Mais ce devait être chose assez rare, à cause des dépenses considérables qu'entraînait un pareil hommage. Un magistrat quelquefois se chargeait de faire construire l'édifice : il élevait un sanctuaire à Tyché pour la remercier d'avoir donné la victoire à un prince qu'il voulait flatter; mais il faisait payer sa flatterie aux contribuables, et c'était leur

1. Παίδων ἀγῶνα τῶν μεγάλων τυχείων, *C. I. G.* 3541.
2. *C. I. Gr.* 3953 d.
3. Elien, de *Nat. Animal.*, XII. 30.
4. *C. I. G.* 4555 a et b ; 3148 ; Kaibel, *Epigr. gr.*, 440.

argent qui servait à bâtir le temple [1]. Plus souvent, on se contentait d'ajouter au temple déjà bâti des embellissements, une mosaïque par exemple [2]. Comme ces marques de dévotion étaient encore fort coûteuses, on se réunissait quelquefois à plusieurs; les membres d'une même famille participaient à la dépense [3]. Il arrivait plus fréquemment encore qu'on élevât une statue [4], un simple autel [5].

Quant aux offrandes qu'on apportait dans les temples de Tyché, elles étaient de nature extrêmement variée. Les unes rappelaient le caractère qu'on attribuait à Tyché. Pittacus avait consacré, dans le temple de Mytilène, des échelles [6], emblème des vicissitudes de la Fortune; à Argos, Palamède avait autrefois consacré les dés qu'il avait inventés [7]. Le plus souvent, il est impossible de saisir un rapport quelconque entre l'offrande et le caractère de la déesse : c'étaient souvent de simples ornements pour son temple : une horloge [8], des porte-flambeaux [9], des phiales, des vases. A Sparte, un fidèle dédie à Tyché un porc mâle (χοῖρον ἄρσενα) [10], c'est-à-dire sans doute la représentation de l'animal. Faut-il voir quelque rapport entre la prospérité champêtre que représente Tyché, et l'animal qu'on regardait comme un des emblèmes de la génération et de la fécondité?

Quelquefois ces offrandes n'étaient pas déposées dans le temple même de Tyché. Ainsi nous voyons le roi Séleucus II Callinicos envoyer au temple d'Apollon, à Didyme, une coupe décorée d'ornements figurant des dattes, et que l'inscription appelle phiale de Tyché : φιάλη καρυωτὴ Ἀγαθῆς Τύχης [11];

1. *C. I. G.* 4554.
2. *C. I. G.* 2024.
3. *C. I. G.* 4556.
4. *C. I. G.* 3171; *Bullet. de Corr. hell.*, 1880, p. 158.
5. *C. I. G.* 3171; 3971.
6. Elien, *Var. Hist.*, II, 29.
7. Pausanias, II, 20, 3. Voir plus haut, chap. I, p. 5.
8. A Cos. *C. I. G.* 2510. Cf. Villoison, *Mémoires de l'Ac. des Inscr.* Tome 47, p. 327.
9. *C. I. G.* 4555 a.
10. *C. I. G.* 1464, 14.
11. *C. I. G.* 2852. Pour le sens de *καρυωτή*, voir le commentaire de Bœckh.

son poids était de 247 drachmes. Bien que déposée dans le temple d'Apollon, elle était cependant offerte à Tyché. Dans l'inventaire du temple de Délos, on trouve une représentation d'Agathé Tyché offerte au dieu dans les mêmes conditions [1]. Une inscription trouvée au Pirée mentionne un fait du même genre : une statue de Tyché est dédiée à Aphrodite Euploia après une heureuse navigation : la déesse, selon toute vraisemblance, devait être figurée avec un gouvernail à la main [2]; ailleurs, c'est à Dionysos que l'offrande est faite [3].

Les offrandes d'ailleurs n'étaient pas le seul moyen qu'on employât pour témoigner de sa dévotion à Tyché. On l'invoquait fréquemment dans les différentes circonstances de la vie, en accompagnant son nom de quelque épithète où l'on rendait hommage à son humeur bienveillante. La plus usitée était ἀγαθή, qui faisait pour ainsi dire partie inséparable de son nom. Comme il n'était guère d'acte dans la vie qui ne donnât lieu à implorer l'aide de Tyché ou à lui adresser des remerciements, l'expression ἀγαθῇ τύχῃ était peu à peu devenue l'équivalent d'un adverbe. Les personnages d'Aristophane par exemple emploient indifféremment τυχηρῶς et ἀγαθῇ τύχῃ dans le même sens [4]. C'est sous la formule Ἀγαθῇ Τύχῃ que les convives, en buvant le coup du Bon Génie à la fin du repas, se recommandaient aussi quelquefois à Tyché [5]. Les buveurs, d'ailleurs, égayés par le festin, dénaturaient parfois d'une manière plaisante les épithètes consacrées, sans crainte d'offenser l'obligeante déesse. Dans un dîner dont le récit est donné par Athénée, deux plats de lentilles ayant paru successivement sur la table, l'un sous forme de purée (φακῆ), et l'autre assaisonné au vinaigre, un convive

1. *Monuments publiés par la Société des Et. grecques*, 1878, p. 48.
2. Keil, *Schedæ epigr.*, p. 16.
3. *C. I. Gr.* 2264 m., dans les addenda.
4. Aristoph., *Oiseaux*, 435, 675, 1720; *Thesmoph.*, 283; *Guepes*, 869; *Acharn.*, 238; *Thesmoph.*, 305, etc.
5. Nicostrate, dans Athénée, XV, 693.

mécontent s'écrie en parodiant un vers de la *Médée :* « O Zeus, n'oublie pas quel est l'auteur de ces lentilles » (φακῶν au lieu de κακῶν) ; et un autre reprend aussitôt : « Que Phakos Daimon et Phaké Tyché te protègent! » ou « t'emportent ! » [1]

On nommait encore Tyché, mais moins fréquemment, σώτειρα, celle qui sauve, ou ἐπήκοος, celle qui exauce [2] ; μεγάλη [3], σεμνοτάτη [4] ; on ajoutait aussi à son nom le nom de celui pour lequel on l'implorait ; on disait : Fortune du roi [5], Fortune de Séleucus [6]. Les appellations de Tyché n'étaient pas très nombreuses en somme, et étaient loin d'être aussi multipliées que les épithètes de la Fortune romaine, qui recevait des noms spéciaux s'appliquant aux circonstances de la vie où on l'invoquait : Fortuna bona, dubia, mala, redux, obsequens, virilis, fortis, muliebris, etc. Tyché n'était pas en Grèce une divinité πολυώνυμος ; elle était plutôt, par la généralité de ses attributions et de son influence, une divinité μεγαλώνυμος, comme l'appelle l'hymne orphique à la Fortune.

Une manière très simple d'attirer sur les enfants sa protection constante était de leur donner un nom qui rappelât le bonheur qu'on attendait d'elle. Une inscription nous fait connaître cet usage des fervents adorateurs de Tyché : un certain Hegéas promet de rétablir une statue de Tyché, appelle sa fille Syntyché, et Syntyché s'acquitte de la promesse de son père [7]. Une pareille famille ne pouvait assurément manquer d'être fort heureuse. Le nom propre Εὐτύχης se rencontre très fréquemment dans les monuments épigraphiques. Ce nom pouvait signifier aussi que celui qui le portait était spécialement cher à Tyché. Un vase grec nous offre un

1. Au lieu de *κακὸς δαίμων* et *κακὴ τύχη*. Athénée IV, 156 f. Euripide, *Médée*, 333.
2. Keil, *Schedæ epigr.*, p. 16.
3. *C. I. G.* 3953, d.
4. *C. I. G.* 4557.
5. *C. I. G.* 2693, b.
6. *C. I. G.* 3137.
7. *C. I. G.* 2264 m. (dans les addenda). Les mots Εὐτυχεῖ, Συντύχη et Τύχης paraissent rapprochés à dessein dans cette inscription.

exemple assez curieux de ce dernier cas. Il représente des guerriers troyens qui partent pour le combat. L'un d'eux, Pâris, qui est désigné par le surnom de κλυτότοξος, est suivi d'un jeune homme à cheval et conduisant par la bride un second coursier. Ce jeune homme est armé d'un arc et d'un carquois plein de flèches. Au-dessus de lui est écrit le mot Τυχίος ou Τυχίς. Gerhard, qui a publié le dessin [1], propose avec assez de vraisemblance de voir dans le mot Τυχίος un de ces noms fictifs sous lesquels les peintres de vases déguisaient assez souvent les noms véritables. Le personnage appelé Τυχίος représenterait ici Pandaros, le plus célèbre archer de Troie après Pâris, celui qui, après le combat inutile de Pâris contre Ménélas, eut *la chance* de blesser ce dernier [2].

On gravait aussi parfois le nom de Tyché sur des pierres fines ou sur des bagues qui devaient servir comme de talismans pour porter bonheur [3]. Ainsi on voit sur une améthyste du British Museum deux mains enlacées et l'inscription ἀγαθῇ τύχῃ εὐτυχοῖ [4]. Sur une de ces pierres, Tyché est en relation avec Séléné, c'est-à-dire Hécate, ou la lune, de l'influence de laquelle le possesseur du bijou faisait sans doute dépendre son bonheur [5]. Une autre, plus curieuse, représente Hercule avec une massue et s'appuyant sur la tête d'un taureau ; sa main gauche tient une corne d'abondance, son pied gauche est posé sur un globe. Autour de la figure on lit : grande Tyché du xyste [6]. Il est assez singulier de voir Hercule assimilé, au moyen de la corne d'abondance

1. Gerhard, *Griech. Vasenbilder* III, pl. CXC et page 84.
2. Il y a d'ailleurs un Τυχίος dans Homère *(Iliade* VII, 220). C'est celui qui a fait le bouclier d'Ajax. Ici le mot τυχιός a pour racine τεύχω : « ὅ οἱ Τυχίος κάμε τεύχων, σκυτοτόμων ὄχ' ἄριστος. »
3. *Bullet. de corr. hellén.* 1879, p. 170. — *C. I. G.* 7052.
4. A. H. Smith, *Catal. of engraved gems* (1888), n° 2105.
5. *C. I G.* 7304. Parmi les tessères de plomb, dont les dessins sont variés à l'infini, il s'en trouve une qui reproduit le type de Tyché avec la corne d'abondance et le gouvernail. C'était, semble-t-il le cachet d'un particulier. *Bullet. de corr. hellén.*, 1884, n° 126 de la planche qui reproduit les plombs.
6. *C. I. G.* 7305.

et du globe, à la déesse volage, et l'appellation féminine de Tyché appliquée au héros robuste. C'était peut-être une sorte de talisman porté par un athlète, ou une offrande faite à Tyché par un lutteur vainqueur aux jeux. Ce ne serait pas le seul exemple du souvenir d'une victoire agonistique consacré par un hommage à Tyché. Une oinochoé à figures rouges, de fabrique athénienne, nous en offre un second qui n'est pas moins intéressant, en ce que Tyché y est représentée sous un type qu'elle n'a pas ordinairement, celui d'une enfant. Dans le petit chariot que traîne un personnage accompagnant Tyché, MM. Lenormant et de Witte, qui ont publié le dessin du vase, voient un emblème de victoire athlétique [1].

Souvent aussi on consultait, au moyen des osselets ou des dés, Tyché déesse du hasard, avant de commencer une entreprise. Ce moyen de pénétrer la volonté des dieux par la voie du sort est très ancien. On le rencontre pour la première fois à Babylone. Palamède, en consacrant ses dés dans le temple d'Argos, semble avoir regardé Tyché comme présidant plutôt que toute autre divinité à ce moyen de connaître l'avenir, et bien plus tard on trouve encore dans Démosthène l'expression τὸ συμβὰν ἀπὸ τῆς τύχης pour désigner la décision du sort [2]. Les dés très souvent étaient remplacés par des osselets. On a un assez grand nombre de figurines représentant des joueuses d'osselets. M. Heuzey, interprétant le sens religieux de ces statuettes, y voit un contraste exprimé entre la mort et la jeunesse qui joue insouciante à la veille d'entrer au tombeau. Sans s'écarter trop de cette interprétation ingénieuse, on peut voir dans l'osselet le symbole de ce qu'il y a d'incertain dans l'avenir. En Achaïe on trouve les osselets employés dans un des plus anciens oracles de la Grèce, celui d'Héraklès de Bura [3]. Celui qui voulait consulter l'oracle, après avoir fait une prière devant la statue d'Hraklès,

1. *Elite des Monum. céramogr.*, t. II, p. 292, planche LXXXIX.
2. Démosth., *Midienne*, 14. Cf. Epicharme, *fragm.* 35 : ἀπὸ τύχας βαλεῖν.
3. Pausanias, VII, 25, 10. Voir Bouché Leclercq. *Hist. de la divinat. dans l'antiq.*

prenait quatre dés parmi un grand nombre qui se trouvaient là, les jetait sur une table, et allait ensuite consulter un tableau pour avoir l'explication du coup qu'il avait amené. On a retrouvé en Phrygie, sur l'emplacement de l'ancienne Ormellé [1], des fragments de tableaux du même genre que ceux qui existaient dans le sanctuaire d'Héraklès. Peut-être y avait-il à Ormellé un sanctuaire spécial où l'on prédisait ainsi l'avenir par l'astragalomancie. D'après ce que donnent à entendre ces fragments épigraphiques, on prenait cinq osselets portant chacun les numéros 1, 3, 4, 6; on les jetait, et la combinaison produite par le hasard répondait à un oracle. Quand on amenait trois 1, un 4 et un 3, on obtenait le coup de Tyché heureuse, Τύχη[ς] ἐϋαίμονος. L'oracle qui répondait à ce coup était celui-ci : « Ne fais pas maintenant ce « que tu te proposes de faire; ce que les dieux t'empêchent « d'accomplir en te retenant malade, ils le rendront possible « en supprimant cette difficulté, et tout ira bien. » Quand on amenait une combinaison de cinq 3, on avait le coup d'une autre Tyché dont l'épithète a disparu sur la pierre. Autant qu'on peut le deviner d'après l'inscription très endommagée en cet endroit, l'oracle était fait pour ceux qui désiraient avoir des enfants, et se terminait par quelques mots d'espoir. Les somnambules modernes, on le voit, n'ont rien inventé, et le fond de ces prédictions fut le même dans tous les temps. Un marbre de Lycie, contenant également des oracles, disposés par ordre alphabétique, faisait aussi mention de Tyché et promettait son aide à celui qui les achetait [2].

Les songes étaient encore un moyen dont Tyché se servait pour révéler l'avenir à ses adorateurs. En général, c'est Jupiter qui envoie les songes; mais les autres dieux jouissaient du même privilège, la Fortune comme les autres. Ceux qu'envoyait cette dernière avaient-ils un caractère par-

1. *Bullet. de corr. hellén.* 1884, fasc. 8. Cf. Kaibel, *Epigram. græca*, p. 454-460.
2. *C. J. G.* 4310, cf. 4379, o.

ticulier? Nous n'avons sur ce point qu'un renseignement fourni par Artémidore, qui appartient à l'époque des Antonins, époque où le culte de la Tyché grecque avait fait place à celui de la Fortune romaine. « La Fortune, quand « elle apparaît debout sur un globe, annonce des choses fâ- « cheuses (Τύχη πονηρά), comme l'indique son dangereux sup- « port; mais elle est toujours favorable quand elle apparaît « assise ou couchée; car c'est là une position où il n'y a pas « de chute à craindre. Plus ses vêtements sont riches et plus « elle est belle, meilleures aussi sont les choses qu'on peut « attendre d'elle. » [1] Le globe est un attribut romain de la Fortune, et la Τύχη πονηρά n'est pas grecque. Mais peut-être subsiste-t-il encore quelque chose de la tradition grecque dans ce passage de l'écrivain d'Ephèse, et l'on a un exemple d'un autel élevé par une femme d'Athènes à Tyché après un songe où la déesse avait dû lui apparaître en personne [2].

Enfin, cette divinité dont on attendait la prospérité en ce monde, on la chargeait aussi de veiller sur le bonheur des morts dans l'autre vie. On mettait dans les tombeaux des statuettes de terre cuite représentant Tyché [3], et assez fréquemment son nom se retrouve sur les inscriptions funéraires. La douleur des parents ou des amis du mort ne parle d'ailleurs qu'avec une amère résignation de cette divinité qui leur ravit les êtres qu'ils ont aimés. En voici un exemple, dans une élégante épitaphe du 1er siècle de J.-C., découverte à Cyrène : un parent ou un ami déplore le sort de Capiton, enlevé subitement à l'âge de vingt-quatre ans, dans la nuit qui devait être celle de ses noces. « Elle a fait bien « courts, ô Capiton, les instants qui ont séparé ta vie de ta « mort, ta tombe de ton lit nuptial, la déesse Tyché. Nuit « mensongère, nuit impitoyable! Adieu les chants des flûtes.

1. Artémidore, *Oneirocriticon*, II, 42, n° 12.
2. Biagius, *Monumenta græca ex Musæo Nanii.*
3. Pottier et Reinach, *La nécropole de Myrina*, 1er vol., p. 178, nos 68, 69; p. 180, n° 100; *ibid.*, p. 5.

« les rideaux éclatants de la couche, et le banquet. Hélas, sur « ces vêtements, sur ces guirlandes qui attendaient les par- « fums, sur ces livres (qui t'étaient chers), la cendre de ton « corps s'est écroulée, victime prématurée. Hélas, les thrènes « aigus ont remplacé les chants d'hyménée; hélas, les flam- « beaux qui devaient te précéder ont accompagné ton om- « bre et ta dernière couche! [1] »

1. *C. I. G.* 5172. Kaibel, *Epigr. græc.* 418.

II

Les Tychés des villes et leur culte.

Les Tychés des villes. Leur origine. — Les Tychès des villes en Orient. Les Tychés d'Antioche, de Constantinople et d'Alexandrie. — Les Tychés des villes deviennent de simples emblèmes. — Les Tychés des souverains. La reine Bérénice en Agathè Tyché.

A côté du culte général de la Fortune propice, celui des Tychés des villes a une importance considérable et mérite de faire l'objet d'une étude spéciale.

A partir d'Alexandre, l'art grec s'applique souvent à personnifier, sous les traits de Tyché, la divinité protectrice d'une cité. Les monnaies d'Asie-Mineure nous offrent, en nombre infini, des exemples de ces *Tychés des villes* (Τύχαι πόλεων), comme on les appelait. Sur les revers de médailles dont le droit est décoré tantôt d'une tête de femme tourelée et voilée, tantôt d'une Fortune assise ou debout, on lit souvent la légende Τύχη πόλεως (Attæa en Phrygie) [1], Τύχη μητροπόλεως (Tarse) [2]; des monnaies de Smyrne portent la légende Σμυρναίων Τύχη [3]; Ephèse, Magnésie joignaient de même le nom des habitants de la cité à celui de Tyché [4], et une monnaie de Nicée en Bythinie a sur le revers : Ἀγαθῇ Τύχῃ Νικαέων [5]. Ces Tychés des villes devinrent dans la suite de simples emblèmes, des armoiries comme celles de nos villes modernes, mais, à n'en pas douter, les Grecs qui les invoquaient, en firent bien d'abord de vraies divinités.

1. Mionnet, Phrygie, n° 273.
2. *Id.*, Cilicie, nos 416, 458.
3. Mionnet, Ionie, 1132.
4. *Id.*, Ionie, 408, 419, 434, 439, 452. — *Idem :* Ionie, 698 (Magnésie).
5. *Id.*, Bithynie, n° 237.

A quelle époque faut-il faire remonter, pour la Grèce, l'usage de mettre ainsi chaque ville sous la protection d'une Tyché particulière? Cela est fort incertain. Comme ces Tychés des villes sont fréquentes sur les monnaies surtout à partir de la période gréco-romaine, on a pensé quelquefois qu'elles devaient leur origine à l'influence romaine [1]. Il est certain qu'elles ont beaucoup d'analogie avec le génie tutélaire qui, dès le temps de la 2e guerre punique, recevait à Rome un culte public, et avec les génies de la colonie d'Ostie, de Pouzzoles, de Bénévent, etc. [2] Mais l'influence romaine n'est rien moins que nécessaire pour expliquer la naissance de ces Τύχαι πόλεων. Il est à remarquer d'abord, que, en général, la religion romaine, au lieu de modifier les croyances des peuples qui vinrent se ranger successivement sous la domination de l'Italie, fut bien plutôt modifiée par elles. Sous le règne des Tarquins, Rome fait déjà des emprunts à la Grèce (les livres sibyllins) et ces emprunts, une fois commencés, ne cessent plus; ils se continuent sous la république pendant les guerres puniques; c'est de l'Asie que vient la coutume de l'apothéose des empereurs; et du jour où Rome est en relations constantes avec l'Orient, les légions, au lieu d'implanter dans les Provinces les croyances romaines, en ramènent avec elles les cultes de l'Egypte, de la Syrie, de la Phénicie, et toutes les pratiques mystérieuses ou mystiques qui transforment si complètement, sous les empereurs, le vieux culte romain [3]. De plus, la ressemblance entre les génies des cités italiennes et les Tychés des villes grecques est peut-être plus apparente que réelle. Ces dernières ont une sorte de caractère politique que les premiers n'ont pas; ce n'est pas seulement la prospérité de la ville qu'elles représentent, c'est la cité avec ses institutions, ses lois, sa destinée politique autant que matérielle. Aussi trouve-t-on quelquefois Tyché et le Génie distingués l'un de l'autre

1. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 594 sqq.
2. Voir, sur ces génies, Preller, *Mythologie Romaine.*
3. Voir Preller. *Myth. rom.*, Traduct. Dietz, p. 18 sqq.

sur les monnaies. Sur une médaille d'Amastria, on voit la déesse de la ville s'appuyant sur une haste qu'elle tient de la main droite, et le pied gauche posé sur une sorte de caverne où se trouve un petit génie [1]. Les Romains eux-mêmes distinguaient les Genii, les Fortunæ et les Tutelæ [2]. — Ces Tychés grecques sont en outre complètement indépendantes les unes des autres; elles sont même parfois rivales et ennemies; les génies des villes romaines, au contraire ne sont en réalité qu'une forme *du génie du peuple romain;* ils sont dépendants de lui, ils lui sont subordonnés, comme les cités mêmes qu'ils protègent sont subordonnées à Rome. La ville qui prétendait rester partout l'unique et seule maîtresse de l'univers ne pouvait guère concevoir de génies indépendants du sien; l'idée propre des Τύχαι πόλεων ne pouvait pas naître chez elle. Le peuple qui étendait ses victoires jusqu'aux dieux des nations avec lesquelles il était en guerre, qui transportait dans sa capitale leurs divinités, qui voulait que ces nations eussent dans l'enceinte des sept collines leur centre religieux aussi bien que leur centre politique, pouvait-il donc favoriser, importer dans chaque cité vaincue le culte d'une divinité indépendante, c'est-à-dire rebelle? N'aurait-il pas cru compromettre, dans l'ordre religieux, le travail d'unification qu'il poursuivait avec tant de persévérance et de ténacité dans l'ordre administratif, politique et militaire? Les Romains ne pouvaient reconnaître qu'une Τύχη πόλεως: la Tyché de Rome, ou pour mieux dire Rome elle-même, Rome devenue l'arbitre universel de toutes les destinées, non seulement des Etats mais même des individus; et en réalité, les *Génies* des villes romaines ressemblaient si peu aux Tychés d'Orient que ce furent précisément les villes grecques qui imaginèrent la *Dea Roma*, lorsqu'ils voulurent soumettre leurs Fortunes particulières à cette autre Fortune qu'elles reconnaissaient comme plus puissante que la leur.

1. Gerhard, *Abhandl. Berlin. Akad.*, 1847, pl. III, n° 14.
2. Eckhel, *Doct. Numm.*, VIII, p. 141.

C'est Smyrne qui revendiquait l'honneur de cette invention. Elle éleva un temple à Dea Roma en 195 av. J.-C. [1], et c'est à partir de cette époque, que la Tyché universelle et suprême, la Dea Roma, se répandit dans le reste de l'Asie [2]. C'est donc en Grèce même qu'il faut chercher l'origine des Τύχαι πόλεων.

L'idée de confier d'une manière spéciale à Tyché la destinée des Etats paraît avoir été assez ancienne en Grèce. Alors qu'elle n'avait encore, ou qu'elle n'avait surtout que son sens le plus large, celui de déesse du bonheur en général, on lui donnait déjà parfois un caractère plus précis qui faisait d'elle une sorte de divinité politique, rappelant le Palladium des Troyens et la Minerve d'Athènes. C'est évidemment dans ce sens que dès le VIIe siècle le poète Alcman, voulant sans doute célébrer la constitution de Lacédémone dont il était devenu le citoyen, appelle Tyché *sœur d'Eunomie et de Peitho, et fille de Prométheia* [3]. Il considère dans Tyché la déesse de l'Etat, des bonnes institutions (Εὐνομίας) du gouvernement doux qui repose sur la persuasion (Πειθοῦς) plutôt que la force et doit sa prospérité à la prévoyance et à la sagesse (Προμηθείας).

A la même époque à peu près, Boupalos sculptait pour Smyrne l'image de Tyché, destinée peut-être aussi à représenter, avec sa corne d'abondance, une divinité veillant d'une manière spéciale sur la prospérité de la commerçante et opulente cité. Mais le polos, dont l'artiste orne la tête de sa statue, et qui semble un symbole de puissance universelle, indique plutôt que nous avons encore à faire ici à la déesse du bonheur en général et non à une véritable Τύχη πόλεως. Cette idée d'une déesse de l'Etat s'exprime avec plus de précision dans Pin-

1. Tacite, *Annales*, IV, 56. Les habitants d'Alabanda en Carie élevaient la même prétention (Tite-Live, XLIII, 6). La plus ancienne des statues de la Dea Roma qui soient parvenues jusqu'à nous est du Ier siècle av. J.-C. et a été trouvée à Délos; elle est l'œuvre du sculpteur athénien Mélanos. *(Bull. de corr. hellén.*, 1883, p. 465.)
2. Preller, *Myth. rom.*, Traduct. Dietz, p. 465.
3. Bergk, *Lyr. gr.*, Alcman, *fragm.* 62.

dare [1]. Il donne à la déesse le nom de φερέπολις, ce qui fait songer à la couronne tourelée qui deviendra plus tard un de ses attributs les plus habituels dans les villes d'Asie Mineure ; il en fait une fille de Zeus Eleuthérios, le dieu de la liberté politique des citoyens, et elle préside aux assemblées délibérantes ainsi qu'aux guerres impétueuses. C'est à ce titre qu'Himère lui éleva un autel et un temple, lorsqu'en 482 elle eut reconquis son indépendance sur le tyran Térillos, l'hôte et l'ami d'Annibal. Faut-il voir dans la Fortune d'Himère l'un des plus anciens exemples que nous ayons d'une Tyché des villes? Ce serait peut-être faire remonter trop haut cette conception si particulière de Tyché. Le passage de Pindare cependant prouve que déjà au ve siècle l'idée, si elle n'était pas encore complètement formée, tendait du moins à se préciser.

La Fortune d'Himère donne lieu en outre à une remarque importante, croyons-nous, et qui peut mettre sur la trace des transitions insensibles par lesquelles la conception générale de Tyché arriva à se restreindre et à donner naisssance aux Tychés des villes. Comme nous l'apprennent les monnaies de *Thermæ-Himerenses,* qui remplaça Himère lorsque cette dernière eut été détruite en 399 par les Carthaginois, la Fortune était étroitement associée à la divinité que la ville honorait d'une manière spéciale : sur le revers de quelques médailles portant au droit la tête d'Hercule, elle est représentée tenant la corne d'abondance et la patère, et coiffée d'une sorte de tiare ou de modius qui rappelle la couronne tourelée [2]. Evidemment cette association avec les divinités principales des villes dut être pour Tyché un des degrés par lesquels elle s'éleva au rang de génie de la cité et prit plus tard à ce titre une grande importance. On a des preuves fort nombreuses de cette conception intermédiaire de Tyché, qui, sans lui enlever absolument son

1. Pindare, *Olymp.* XII, et le commentaire de Boeckh.
2. Mionnet, *Sicile*, n°s 283, 284, monnaies d'Himère.

caractère général de déesse du bonheur, tend cependant à le restreindre et fait d'elle une sorte de Fortune au service d'une divinité spéciale dont elle représente l'action bienfaisante sur l'Etat. En Sicile par exemple, nous trouvons encore Tyché ainsi associée à Pallas [1] et à Apollon [2]; et à Syracuse, déjà peut-être du temps de Thucydide, son culte avait auprès de ceux d'Artémis, d'Athèna et d'Héraklès, une telle importance qu'elle avait donné son nom à tout un quartier de la ville. Les médailles autonomes de quelques villes de la Grèce propre nous offrent des exemples de rapprochements semblables : à Corinthe, où le caractère maritime de la déesse devait être particulièrement en honneur, on la trouve représentée tenant de chaque main un gouvernail, sur une monnaie dont la face est occupée par Pégase, l'animal consacré au dieu des mers, Poseidon [3]. — Mais c'est surtout en Asie, que Tyché est mise de cette manière en relation avec les divinités les plus diverses: avec Bacchus (Epiphanée en Cilicie) [4], avec Zeus (à Termesse [5] et à Iconium [6]); avec Aphrodite (à Cnide [7]); avec Déméter (à Halicarnasse [8]). Smyrne représentait aussi la Fortune au revers de la tête tourelée de la mère du Sipyle [9]; le caractère de divinité poliade qu'affecte souvent Cybèle se prêtait très bien à cette association. C'est pour la même raison sans doute que Tyché se rencontre avec Athèna plus souvent qu'avec les autres divinités (Monnaies d'Adramytium [10], de Tripolis sur le Méandre [11], d'Imbros [12]). A Athènes, elle paraît même avoir été

1. A Panorme (Mionnet, Sicile, n° 613).
2. Monnaie de Leontium (Mionnet, Sicile, n° 337 ; cf. n° 219).
3. Mionnet, Achaïe, n° 139.
4. Mionnet, Cilicie, n° 200.
5. *Id.*, Pisidie, n°s 208, 212, 216, etc.
6. *Id.*, Lycaonie, n° 8.
7. *Id.*, Carie, n°s 216, 217.
8. *Id.*, *ibid.*, n° 260.
9. Mionnet, Ionie, n°s 1104, 1105.
10. *Id.*, Mysie, n° 8.
11. *Id.*, Carie, n° 501.
12. *Id.*, Iles de Thrace, n° 6.

une forme de Minerve [1], et elle y avait comme telle un culte ancien et national [2]. Ce caractère de divinité poliade que les Athéniens attribuaient à Tyché ressort nettement du choix qu'on avait fait du Prytanée pour lui élever une statue : on voulait que la déesse veillât sur les délibérations du sénat ; c'était en son nom et sous sa protection qu'étaient rédigés les décrets publics ; et, comme Minerve elle-même, elle figure sur les monnaies attiques. Elle y est rappelée quelquefois seulement par l'un de ses attributs, par le gouvernail sous les pieds de la chouette [3] ; mais d'autres fois, le symbole est remplacé par la déesse elle-même tenant la patère et la corne d'abondance [4]. C'est cette Tyché qu'Aristophane, par allusion à la Fortune d'Athènes, fait invoquer par les Oiseaux de Néphélococcygie qui vient d'être fondée [5]. Il est tout simple que, mise ainsi à côté des divinités protectrices des cités pour personnifier leur action, Tyché ait fini par représenter elle-même une divinité poliade et par être invoquée au même titre qu'elles.

Une autre cause qui dut, nous semble-t-il, contribuer singulièrement à donner une forme bien définie à la notion de la Tyché des villes, fut l'habitude qu'avaient les Grecs de personnifier les cités, les peuples, les contrées, sous la figure des femmes auxquelles on donnait souvent la couronne tourelée. On ne sait pas au juste à quelle époque remontent, dans l'histoire de l'art, les figures allégoriques ornées de ce signe distinctif [6]. Déjà Homère appelle les murs de Troie Τρείης ἱερὰ κρήδεμνα, « les mitres sacrées de la cité. » Il n'y a là sans doute qu'une image poétique : la ville est comme

1. Lenormant et de Witte, *Elite des Monum. céramogr.* II, p. 86, note 1.
2. Beulé, *Monnaies d'Athènes*, p. 159.
3. Sur deux drachmes d'ancien style, mais portant sur le revers des symboles accessoires qui en font des monnaies de transition (Beulé *Monn. d'Ath* p. 56).
4. Mionnet, Attique, n° 104, 105 ; Beulé, *Monn., d'Athènes*, p. 295 ; cf. *Ibid.* p. 279 et p. 211.
5. *Oiseaux*, v. 1314, passage où, d'après Gerhard *(Philologus* 1849, p. 383) il faut écrire Τύχη et non τύχη, de même qu'au vers suivant on doit lire Ἔρωτες au lieu de ἔρωτες.
6. Enn. Q. Visconti, *Monum. Borges.*, p. 229.

une jeune femme dont le front est protégé et orné d'un bandeau. Mais quand plus tard les tragiques, se souvenant d'Homère, reprennent l'image pour leur propre compte, et qu'Euripide fait dire au chœur d'*Hécube* à propos d'Ilion : « On a rasé ta couronne de tours », [1] on peut croire qu'ils ont voulu exprimer quelque chose de plus précis que leurs auditeurs saisissaient à merveille, pour avoir vu, représenté par quelque œuvre d'art ou sur les monnaies grecques ou asiatiques, ce qui n'était, dans les poèmes homériques, qu'une gracieuse comparaison. Vers le milieu du IVe siècle les villes ainsi personnifiées sont mises sur le théâtre. Anaxandride, dans sa pièce des *Villes* (Πόλεις), faisait paraître des ambassadeurs égyptiens qui venaient solliciter l'alliance des villes de la Grèce, représentées sous des costumes de femmes ; et avant cette époque, au Ve siècle, Eschyle personnifie dans les *Perses* la Grèce et la Perse également sous des figures de femmes [2]. Il est donc probable que ces images symboliques remontaient à une époque assez antérieure aux poètes qui en font usage. Ce qui est sûr, c'est qu'une monnaie d'Héraclée du Pont, frappée dans la première moitié du IVe siècle av. J.-C. (avant 364), figure déjà la ville comme une femme couronnée de tours [3]. Une autre médaille autonome, frappée à Messène, probablement à l'époque impériale, porte d'un côté Asclépios avec ses attributs, et sur l'autre face un buste de femme avec la couronne tourelée d'où descend le voile ; elle représente selon toute vraisemblance la cité de Messène. On a cru reconnaître [4], au caractère de la tête, qu'elle devait être la reproduction d'une œuvre d'art, d'une statue qui

1. *Hécube*, v. 898 : ἀπὸ δὲ στεφάναν κέκαρσαι πύργων. Cf. l'expression des *Perses* d'Eschyle (v. 192) qui dit en parlant de l'Asie personnifiée et de son costume : τῇδε ἐπυργοῦτο στολῇ.
2. *Com. gr., fr.* Didot, p. 426, XXVIII ; *Perses* d'Eschyle, v. 181 sqq. Cf. avec les descriptions d'Eschyle les figures données par le *Dictionnaire* de Saglio et Daremberg au mot *Asia*.
3. Bristish Museum, Departement of Coins and Medals. *Catalogue*, Période III A. n° 22. Cf. *Ibid.*, période V. A, n° 20, une monnaie de Marathos du IIIe siècle.
4. Imhoof-Blumer and P. Gardner, *Numismatic Commentary on Pausanias*, dans le *Journal of hellenic Studies*, avril 1886, p. 70, planche LXVI, P n° 2.

existait à Messène. Si la conjecture est exacte, comme presque toutes les grandes statues de Messène furent faites par Damophon, à l'époque de la restauration de la ville par Epaminondas en 370 av. J.-C., le type de la monnaie reproduirait une œuvre remontant à cette époque, et, dès ce moment déjà, l'on aurait encore ici, comme dans la monnaie d'Héraclée, le type qui deviendra si fréquent plus tard. Or cette époque est précisément celle où se développe et se répand, exprimée cette fois d'une manière très nette, la croyance à des Fortunes spécialement chargées du sort des différentes villes; c'est l'époque où Démosthène oppose dans toutes ses harangues la Fortune de Philippe à la Fortune d'Athènes. Il est donc légitime de supposer qu'il s'établit alors une confusion très naturelle et très simple entre la ville elle-mème ainsi personnifiée et la divinité qui la protégeait. La figure tourelée ne représenta plus seulement la ville, elle représenta la Tyché de la ville.

L'influence des arts plastiques s'unissant à celle de cette espèce de syncrétisme dont nous parlions tout à l'heure, fixa définitivement la notion de la Τύχη πόλεως, en même temps qu'elle donna naissance à son type le plus simple. Ce type ne tardera pas à se compliquer sous la période hellénistique, mais il semble bien que l'idée et la représentation des Τύχαι πόλεων soient contemporaines et aient dû se former simultanément au IVe siècle av. J.-C.

C'est surtout en Asie, que le culte de Tyché, sous son nouvel aspect, parait avoir été répandu. Du moins, pour ce qui est d'Athènes, ce n'est que très tard qu'il est fait mention d'une Τύχη πόλεως proprement dite. Les Athéniens évidemment trouvaient dans leur Athèna Polias une protectrice suffisante, et le culte d'une Fortune de la ville leur eût semblé empiéter sur celui de leur déssse la plus antique et la plus vénérée. C'est seulement au IIe siècle ap. J.-C. que le célèbre rhéteur Hérode Atticus mit en honneur le culte d'une Tyché de la ville. Auprès du stade panathénaïque de Lycurgue, qu'il avait fait restaurer somptueusement, et sur un rocher qui

en fermait la partie occidentale, il lui fit bâtir un temple dans lequel on plaça une statue en ivoire de la déesse, tenant à la main un gouvernail. Ce fut sa seconde femme, Appia Regilla, qui en fut la première prêtresse [1]. Dans le reste de la Grèce, il est possible qu'un assez grand nombre des temples de Tyché mentionnés par Pausanias aient été aussi des sanctuaires de la Tyché des villes. Mais, comme nous le disions plus haut, c'est principalement en Asie-Mineure qu'on rencontre la Fortune des cités. Il n'était guère de ville qui, sous une forme ou sous une autre, n'y possédât sa Fortune particulière. A cette époque où le système mythologique des Grecs se désagrége au contact des religions étrangères, au sein de cet empire colossal de Séleucus, qui s'étend des rivages de la mer Egée jusqu'aux frontières occidentales de l'Inde sans avoir pourtant de centre géographique bien déterminé et qui ne put jamais former un tout homogène, l'adoration de la Fortune des villes était peut-être le seul point sur lequel s'accordassent des peuples de mœurs et de caractères si divers; c'était le lien le plus visible qui rattachât encore les uns aux autres les élements épars de l'hellénisme.

Il peut être de quelque intérêt de suivre pas à pas l'histoire d'une de ces Tychés des villes. La chose n'est pas impossible, notamment pour la plus célèbre d'entre elles, la Tyché d'Antioche. Assez de renseignements nous ont été conservés sur elle pour qu'on puisse rétablir, sans trop de discontinuité et jusque dans des siècles assez rapprochés de nous, les différentes époques de son existence. Là où ces renseignements nous font défaut, nous pouvons y suppléer par ceux que nous possédons sur la Tyché de Constantinople et sur celle d'Alexandrie. Nous aurons ainsi une idée générale de ce qu'étaient ces divinités, de la manière dont elles naissaient, du culte qu'on leur rendait; de leur transformation lorsque les croyances apportées par le christia-

1. *Mittheil. des deutsch. arch Inst. Ath.* 1883, p. 287; et 1884, p. 95. Cf. Philostrate, II, 1, 5, p. 550. Le temple dut être construit avant 160 puisque c'est en cette année que Appia Regilla mourut.

nisme entrèrent en lutte avec les religions antiques, enfin de la persistance avec laquelle se maintint parfois, même après le triomphe de la foi nouvelle, la croyance à leur influence ou du moins leur souvenir.

La Tyché d'Antioche était née le même jour que la ville. L'an 300 av. J.-C., comme le roi Séleucus I Nicator offrait dans Antigonie un sacrifice à Jupiter et le consultait pour savoir s'il devait laisser subsister sous un autre nom cette ville fondée par son rival, ou en bâtir une autre, un aigle enleva de l'autel une partie des victimes et s'enfuit dans la direction du mont Silpius où il s'arrêta. La volonté des dieux était manifeste, et Séleucus, qui ne demandait pas mieux que de faire disparaître les monuments de la puissance d'Antigone, s'empressa de s'y soumettre. Antigonie fut rasée et Antioche s'éleva au pied du Silpius, sur les bords de l'Oronte. Suivant l'usage, la fondation de la nouvelle cité fut inaugurée par un sacrifice. Le prêtre chargé de la cérémonie offrit aux dieux une victime humaine : c'était une jeune fille du nom d'Æmathé. Séleucus fit faire une statue de bronze, qui reproduisait les traits de la victime, et c'est elle qui devint la Tyché d'Antioche [1]. Raconté d'une époque bien antérieure, cet acte de barbarie pourrait peut-être avoir quelque vraisemblance ; il en rappelle d'autres, dont la poésie des Grecs avait consacré le souvenir, quand elle ne les avait pas inventés : le sacrifice d'Iphigénie par exemple, le dévouement de Macarie dans les *Héraclides* d'Euripide, et surtout celui de Ménécée, qui, par sa mort volontaire, assure, dans une autre pièce du même poète (les *Phéniciennes*), le salut de Thèbes assiégée par les Argiens. De même, la déesse Roma, Fortune de la ville, analogue à Athèna, s'identifie avec Tarpeia [2]. Mais à l'époque de Séleucus, le fait est moins admissible, et les raisons sérieuses de révoquer en doute sur ce point le témoignage du chroniqueur, ne manquent pas. Il est évident que ce qu'il dit à ce sujet n'est qu'un lieu commun dont il s'est servi ailleurs dans des circonstances analogues [1], soit pour éveiller l'intérêt, soit pour retourner contre les cultes du paganisme les accusations souvent portées contre les cérémonies chrétiennes alors qu'elles étaient encore peu connues. La seule chose qu'il faille retenir de ce passage du chronographe, croyons-nous, c'est que, à l'époque des Séleucides, le culte de la Tyché des villes était déjà assez répandu pour qu'on songeât, en fondant un établissement nouveau, ville ou colonie, à le mettre sous sa protection, et que souvent, par conséquent, le souvenir de la fondation de la ville était intimement uni au culte de Tyché. Pour Antioche, le fait est confirmé par les monnaies de la ville. On y trouve parfois représenté, au-dessus de l'effigie de Tyché, un aigle qui emporte dans ses serres la cuisse d'un mouton, c'est-à-dire la partie des victimes ravie par l'oiseau de Jupiter sur l'autel d'Antigonie [2] ; on voit même le bélier figurer en entier sur une monnaie de Gordien entre les pattes de l'aigle [3] ; enfin les monnaies d'Antioche portant au-dessus de Tyché le bélier seul sont très fréquentes, et ce bélier, en même temps qu'il rappelle le sacrifice de Séleucus à Antigonie, indique également à quel moment de l'année la ville d'Antioche fut fondée ;

1. J. Malalas, p. 200, sqq.
2. Lenormant et de Witte, *Elite des Monum. céramogr.*, I, p. 237.

1. Voir par exemple, dans le même chroniqueur, p. 139. Iphigénie immole une jeune fille, Nyssa, qui devient la Fortune de la ville, appelée Nyssa, à cause de cette circonstance. O. Müller, *(Antiq. Antioch.*, p. 27, note 2) a exprimé les mêmes doutes à ce sujet, et ne voit dans ces récits que des fables inventées par les chrétiens pour discréditer le culte des Fortunes des villes ; il ne trouve pas suffisante, pour accepter le fait, l'autorité d'Eusèbe, qui parle aussi de sacrifices humains à Laodicée (*Prép. Ev.*, IV, 16, p. 97) et qui a dû être guidé dans son récit par les mêmes motifs religieux que Malalas. Il se peut d'ailleurs que Malalas n'ait pas inventé la chose, et ne soit ici que l'écho de l'opinion courante de ses contemporains. Cet auteur, quoique absolument sans critique (voir les Prolegomènes de l'édition qui fait partie de la collect. Byzantine), est cependant précieux pour tout ce qui regarde Antioche, qui était sa ville natale et dont il cite quelquefois les *actes publics*.
2. Mionnet, vol. V, p. 177, n° 242. O. Müller, *Antiq. Antioch.*, p. 25.
3. Mionnet, vol. V, p. 183. O. Müller, *Ant. Antioch.*, p. 25.

c'était au printemps, époque où le soleil est dans le signe du bélier [1].

La statue de Tyché était de bronze et dorée [2]. Elle était l'œuvre d'un élève de Lysippe, d'Eutychidès de Sicyone [3]. La déesse était représentée avec le visage d'une jeune femme, assise sur un rocher, dans lequel il faut, selon toute vraisemblance, voir le mont Silpius; sa main droite tenait une poignée d'épis, la gauche s'appuyait sur le rocher; sa tête portait une couronne tourelée, d'où descendait un vaste peplum, encadrant sa figure et voilant le buste et le bras gauche; à ses pieds était figuré un jeune dieu imberbe, destiné à personnifier le fleuve Oronte; l'artiste l'avait représenté à mi-corps et comme sortant de terre, parce que l'Oronte, avant d'arriver à Antioche, disparaît pendant quarante stades pour sortir ensuite en bouillonnant par un canal qu'on appelait Charybde [4].

La statue fut placée dans un petit temple formé de quatre colonnes (τετρακιόνιον) et ouvert de tous les côtés, avec un toit de forme un peu singulière, si on s'en rapporte à une monnaie de Trajan Décius, qui semble reproduire le monument [5]. Au groupe de Tyché et de l'Oronte étaient jointes les statues de Séleucus et d'Antiochus qui couronnaient la déesse [6]. Cet Antiochus était sans doute le fils de Séleucus Nicator [7]. On ne sait pas au juste dans quel endroit de la ville fut élevé

1. Voir la discussion de la date dans O. Müller, *Antiq. Antioch.*, p. 25 sqq.
2. Malalas, p. 276, *χαλκῆν κεχρυσωμένην (στήλην)*.
3. Pausanias, VI, 2, 4. Voir Visconti, *Musée Pie Clémentin*, Vol. III, pl. XLVI.
4. Visconti, passage cité. Cf. Müller-Wieseler, *Denkm.*, pl. XLIX nº 220. Cela explique l'expression de Malalas (p. 276) : *ἐπάνω τοῦ Ὀρόντου*, reproduite ailleurs d'une façon plus obscure (p. 201).
5. Müller-Wieseler, *Denkm.*, pl. XLIX, 220, e.
6. Malalas, p. 276; O. Müller, *Ant. Antioch.*, p. 38. Les monnaies ne reproduisent pas les statues d'Antiochus et de Séleucus. Cf. cependant une monnaie d'Alex. Sévère (Müller-Wieseler pl. XLIX, 220 f.), qui offre une représentation du même genre.
7. O. Müll., *Antiq. Antioch.*, p. 38. Il est probable d'ailleurs que les statues de Séleucus et d'Antiochus n'étaient pas l'œuvre d'Eutychidès et furent ajoutées plus tard. Antiochus, lors de la fondation d'Antioche n'était encore qu'un jeune homme. On sait d'autre part (Pline *Hist. nat.*, 34, 73) que Bryaxis avait fait le portrait de Séleucus (*Arch. Zeit.* 1884, p. 162).

ce temple tétrastyle de Tyché. Il fut, dit Malalas, placé sur le fleuve, *ὑπεράνω τοῦ ποταμοῦ* [1]. Mais l'expression n'est pas claire, et elle veut dire peut-être seulement que Tyché était représentée assise sur le fleuve Oronte. Plus tard, Trajan fit déplacer le groupe, et on le transporta au théâtre [2].

Ce simulacre était en grande vénération parmi les habitants d'Antioche [3]. Mais on n'a aucun renseignement précis sur le culte qu'ils lui rendaient, sur les sacrifices qu'on faisait en son honneur. On peut supposer toutefois que le jour qui lui était particulièrement consacré était celui de l'anniversaire de la fondation de la ville, qui se confondait avec le sien, car nous savons d'autre part que les *Τύχαι πόλεων* étaient surtout honorées ce jour-là [4]. Il est probable aussi qu'à cette occasion Antioche donnait des jeux publics et instituait des concours. On sait du moins, d'après une inscription, que la chose se passait ainsi dans une autre ville de l'Asie-Mineure, à Lampsaque, où il y avait des *παίδων ἀγῶνες* pendant les grandes fêtes de Tyché [5]. Or, les habitants d'Antioche étaient renommés pour leur amour des plaisirs, des jeux, des fêtes de toute sorte, et ils n'avaient pas dû laisser passer cette occasion de le satisfaire. Cela n'excluait pas d'ailleurs des sacrifices solennels à d'autres moments de l'année, et Ammien Marcellin parle d'une cérémonie de ce genre qui se célébra aux calendes de Janvier [6].

Le culte de la Tyché de la ville n'était pas incompatible avec celui de beaucoup d'autres divinités, et ce n'était pas à

1. Malalas, p. 201.
2. Malalas à l'air de croire qu'il s'agit ici d'une autre Tyché que celle d'Eutychidès; mais les termes dont il se sert prouvent jusqu'à l'évidence que c'est la même. Il se garde bien d'omettre, à propos de ce déplacement de la statue, d'attribuer à Trajan le sacrifice humain qu'il avait déjà mis sur le compte de Séleucus (Malalas p. 276; O. Müller, *Antiq. Antioch.*, p. 40).
3. Pausan., VI, 2, 4 : *ἄγαλμα μεγάλας παρὰ τῶν ἐπιχωρίων ἔχον τιμάς.*
4. Eckhel (*Doctr. Num.*, VIII, p. 141) donne les dates où l'on célébrait les *γενεθλίους ἡμέρας τῶν βασιλίδων πόλεων*, *natales dies regiarum urbium, Romæ scilicet et Constantinopolis.*
5. *C. I. G.* nº 3644.
6. Ammien Marcellin, XXIII, 1, 6.

elle seule qu'on rapportait l'honneur de cette richesse et de cette prospérité, de ces avantages naturels, qui faisaient d'Antioche, au dire de Josèphe, la troisième ville de l'univers [1]. Les temples étaient nombreux dans cette cité magnifique, que les empereurs romains semblent avoir à l'envi embellie de toutes sortes de monuments, théâtres, basiliques, portiques, bains, édifices de toute espèce. Elle renfermait des sanctuaires d'Apollon, de Diane, de Zeus Olympien. Ce dernier y était encore adoré sous les noms de Zeus Bottien [2], de Zeus Céraunien. Il y avait aussi des temples consacrés à Saturne, aux divinités d'Eleusis, au culte isiaque, aux Muses, aux Nymphes, à Cérès, à Hercule, à Dionysos, à Arès, à Calliope, à Minos. Tous les Séleucides et toutes les reines qui s'étaient succédé à Antioche avaient voulu immortaliser leur souvenir par la fondation de quelque édifice religieux [3], et il n'est pas surprenant que Libanius ait appelé la ville un véritable Olympe [4].—Bien plus, outre la Tyché particulière à la ville d'Antioche, il y en avait encore une autre, sorte de Tyché inférieure et humiliée qui avait été forcée de suivre son vainqueur dans la ville nouvelle, et de prodiguer ses faveurs à ses pires ennemis. C'était la Tyché d'Antigonie, de l'Antigonie rasée par Séleucus, après six ou sept ans d'une existence florissante. Le jour où le nouveau maître de la Syrie transporta du confluent de l'Oronte et de l'Arceuthos, sur l'emplacement de la future Antioche, les Grecs et les Macédoniens qu'Antigone y avait établis, la Fortune d'Antigonie descendit le cours du fleuve, avec tous les matériaux de la ville, détruite, et fut obligée d'élire domicile au pied du Silpius. Devenue elle aussi, à partir de ce jour, une Tyché d'Antioche, elle eut sa statue d'airain, son temple tétrastyle, son autel; on lui fit même l'honneur, semble-t-il,

1. Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 2, 4. La première était Rome, la seconde Alexandrie.
2. D'un endroit près de la ville, appelé Bottia.
3. O. Müller, *Antiq. Ant.*, p. 69, sqq., et la note 4.
4. Libanius, Antioch. opp. t. II, p. 353.

d'empreindre son image sur les monnaies de la ville; et selon toute vraisemblance c'est elle que nous voyons sur une médaille de Démétrius Soter, tenant le sceptre et la corne d'abondance, assise sur un trône que soutient une Néréïde [1].

Ce n'est pas à Antioche seulement que la Tyché d'Eutychidès trouvait des admirateurs et des fidèles. Grâce aux artistes qui gravaient les coins des monnaies, elle rayonna dans toutes les directions; tantôt elle remonte le cours de l'Oronte jusqu'à Emèse, dont les monnaies reproduisent son type [2]; tantôt, portée par les caravanes, elle pénètre dans le bassin du haut Euphrate, à Samosate [3], où l'image du fleuve est quelquefois remplacée par celle de Pégase [4]; à Singara [5], à Carræ [6], à Edesse « la ville aux belles eaux », dont la Tyché est assise au-dessus du Skirtos comme celle d'Antioche au-dessus de l'Oronte [7]; elle franchit l'Amanus et entre en Cilicie, où elle impose son type aux Tychés de Tarse, d'Adana, de Mallus; elle s'établit en Pamphylie à Aspendus; en Pisidie à Sagalessus; elle arrive jusque dans la Bithynie à Nicée; et, franchissant même la Propontide, poursuit son chemin jusque dans la Thrace, où l'accueille Hadrianopolis [8], et jusqu'en Thessalie, où nous la retrouvons sur les monnaies de Démétrius [9]; enfin, du côté de l'Orient, jusque dans le bassin de l'Indus, sur une médaille du « grand roi

1. Müller-Wieseler, *Denkmæler*, pl. XLIX, n° 220 g. La figure est douteuse comme représentation d'une Tyché d'Antioche. Cependant M. Lenormant *(Numismatique des rois Grecs)* publie d'autres monnaies où cette figure se trouve reproduite; pl. LV, elle a une fois une couronne tourelée (n° 12); d'autres fois (n° 12, 14, 15) un dieu fluvial est à ses pieds. Il est probable, grâce à ces rapprochements, qu'on peut y reconnaître une Tyché d'Antioche, et sans doute celle que Séleucus avait apportée d'Antigonie.
2. Mionnet, t. V, p. 228-229. — Vaillant, *Numism. Imperat. in col.*, II, p. 52, 173, etc. (édit. 1688).
3. Mionnet, t. V, p. 119, nos 49, 50, 52, 53.
4. *Id.*, t. V. p. 120; p. 121-122.
5. Vaillant, *op. laud.*, II. p. 214 (édit. 1688).
6. *Id. op. laud.* II, p. 166, 167.
7. Monnaies d'Edesse dans Vaillant et dans Mionnet, passim.
8. Mionnet, Thrace, n° 142. Voir dans le même ouvrage les monnaies énumérées sous les noms des villes indiquées ici.
9. Mionnet, Thessalie, n° 81.

des rois Azès », on reconnaît une imitation du dieu fluvial de la Tyché d'Antioche, dans la figure placée sous les pieds de Neptune [1].

Cette extension surprenante de la Tyché d'Antioche prouve qu'elle n'avait pas eu trop à souffrir de l'installation auprès d'elle d'une autre Fortune qui avait cependant pour elle l'appui des vainqueurs de l'Asie. La nouvelle venue avait été apportée à Antioche par César, lors de son passage dans la ville, quand, parti d'Alexandrie pour aller combattre Pharnace, il traversa la Syrie (47 av. J.-C.). Au fond d'une basilique qui fut appelée, de son nom, Cæsarium, et qu'il fit construire pour plaire à une population toujours avide de somptuosités nouvelles, il fit dresser la statue d'airain de Τύχη Ρώμης [2], représentée sans doute, comme elle l'est le plus souvent sur les monnaies, et comme l'était aussi la Tyché d'Antioche, avec une couronne murale et une corne d'abondance. Dans la même basilique, en face de l'image de Rome se dressa aussi celle du dictateur [3]. Il y avait quelque droit : avant son arrivée à Antioche, il s'était fait précéder d'un décret déclarant la ville sainte, inviolable, autonome, souveraine et capitale de l'Orient [4]. Les empereurs romains continuèrent à Antioche la bienveillance que lui avait témoignée César, et c'est peut-être pour cette raison que la ville remplaça souvent sur ses monnaies les épis que tenait Tyché par une palme, insigne de victoire et de puissance, et allusion flatteuse aux succès de l'empire.

A partir de ce moment jusqu'au règne de Julien, il n'est plus question de la Tyché d'Antioche ; les monnaies seules continuent à nous la représenter toujours sous le même

1. Raoul-Rochette, *Journ. des Sav.*, 1836., p. 202. On trouve aussi une figure fluviale sous les pieds d'Astarté sur une monnaie de Césarée en Palestine, frappée à l'époque d'Hadrien (Vaillant, I, p. 223, édit. 1688). Comme il n'y avait pas de fleuve à Césarée, Vaillant suppose que c'est la représentation du fleuve Adonis qui coulait à Byblos, d'où le culte d'Astarté était venu à Césarée.
2. Malalas, p. 216. O. Müller, *Antiquit. Ant.*, p. 78.
3. Malalas, p. 287.
4. *Id.*, p. 216 : *ἱερᾷ καὶ ἀσύλῳ καὶ αὐτονόμῳ καὶ ἀρχούσῃ καὶ προκαθημένῃ τῆς ἀνατολῆς.*

type, à peine modifié de temps en temps. La ville avait, durant toute cette période, subi de nombreux bouleversements, par suite des tremblements de terre qui éprouvèrent si souvent cette contrée [1]. Il y en avait eu un l'an 37 après J.-C. ; un autre sous Claude ; un plus terrible que tous les autres sous Trajan, 115 ap. J.-C. : beaucoup de monuments furent complètement anéantis ; tout un quartier de la ville disparut. La statue de Tyché fut-elle épargnée par tous ces cataclysmes? Si l'on accepte l'hypothèse émise par Visconti, hypothèse d'après laquelle la Tyché d'Antioche que possède le Vatican aurait été apportée en Italie par le préteur Hummidius Quadratus, la statue existait encore en 60 après J.-C. [2]. Le groupe du Vatican ne serait qu'une réplique de l'œuvre d'Eutychidès, commandée à cette époque par le riche Romain, peut-être même offerte à Néron, qui commençait vers cette époque le pillage des œuvres d'art de la Grèce et de l'Asie. — Etait-ce encore la Tyché d'Eutychidès ou seulement une copie, qui se trouvait dans le Tychæon dont parle Ammien Marcellin, lorsque l'empereur Julien sacrifia au génie d'Antioche [3]? Il est impossible d'en rien savoir.

Quant au culte même de Tyché, il dut, sous les empereurs, avoir sa part des persécutions que dirigeaient contre le paganisme les défenseurs fervents de la foi nouvelle. Antioche avait été, dès le début, un des foyers du christianisme naissant. L'apôtre saint Paul y avait paru à plusieurs reprises; pendant toute une année, Barnabas et lui « s'y étaient assemblés « avec l'Eglise et y avaient instruit un grand peuple, de sorte « que ce fut à Antioche que les disciples commencèrent à « être nommés chrétiens » [4]. Le peuple d'Antioche avait un caractère passionné à l'excès, et il se peut fort bien qu'il ait

1. Voir l'énumération de ces tremblements de terre dans O. Müller, *Antiq. Antioch.*, p. 14.
2. Visconti, *Musée Pie Clementin*, vol. III, à propos de la planche XLVI.
3. Amm. Marcellin, XXIII, 1. 6. « Kalendis ipsis Januariis ascendente eo gradile Genii templum. »
4. Actes des Apôtres, XI, 26.

dépassé la mesure dans la réaction contre ses anciens dieux. Du moins, au temps de Julien, les sanctuaires autrefois vénérés étaient tout à fait déserts, et l'empereur réprimanda le sénat de ce qu'un jour, s'étant rendu au temple d'Apollon pour y sacrifier, il n'y trouva ni encens, ni gâteaux, ni victimes; point de concours de peuple, point de jeunes gens rangés en ordre, ni de chœurs pour célébrer les louanges des dieux; il n'y vit pour tout assistant et pour tout officiant qu'un prêtre; et pour toute victime qu'une oie [1]. Le Tychæon aussi resta sans doute abandonné; ou du moins il semble l'avoir été du temps de Julien. On pourrait en voir une preuve dans la sollicitude particulière que le restaurateur des dieux grecs lui témoigne. « César, dit-il dans le *Misopogon* [2] en parlant de lui-même, a sacrifié une fois dans « le temple de Jupiter, puis dans celui de la Fortune; et il « est allé trois fois de suite à celui de Cérès...; arrive la « Néoménie des Syriens, et César se rend de nouveau au « temple de Jupiter Philius; ensuite une fête générale, et « César se rend au temple de la Fortune. » L'attitude du peuple, lors de l'une de ces visites de l'empereur au Tychæon fut même loin de le satisfaire; il ne trouva pas à l'assistance tout le recueillement voulu, et il s'en plaint dans une lettre aux habitants d'Antioche : « Si j'entre incognito « dans un théâtre, applaudissez; mais si c'est dans un temple « (il s'agit du Tychæon), restez tranquilles et réservez vos « applaudissements pour les dieux. Avant tout, les dieux « ont droit à vos applaudissements [3]. »

Il ne faudrait point cependant se méprendre sur cette attitude irrespectueuse de la foule et y voir une manifestation hostile à son antique déesse; en réalité, le premier enthousiasme pour la foi chrétienne une fois éteint, les habitants d'Antioche étaient assez vite devenus indifférents à toutes ces querelles religieuses; leur unique souci, comme le leur reproche souvent Julien [1], ce sont les courses, le théâtre, les cotylistes, la cordace, la vie facile et molle, les plaisirs de toute sorte : païens et chrétiens étaient également avides de tous les raffinements du luxe, de tout ce qui secouait leurs sens, et ne différaient guère que de nom. Ce n'est pas tant la restauration des cultes de Jupiter, d'Apollon ou de Tyché qui les choquait : c'étaient surtout l'austérité, les manières simples, l'extérieur négligé, la grande barbe « bonne à faire des câbles » du restaurateur. Cette antipathie des citoyens efféminés et voluptueux d'Antioche avait à son service un esprit aiguisé pour l'épigramme, qui ne tarissait pas en épithètes moqueuses sur le compte de l'empereur, et l'on peut compter au nombre des causes qui firent échouer en Syrie les efforts de Julien pour faire revivre les anciens cultes, l'éloignement que ressentait pour sa personne cette capitale corrompue. Mais d'un autre côté, il serait bien surprenant qu'un peuple aussi ami du luxe et des plaisirs n'eût pas conservé au fond du cœur, malgré l'autorité croissante du christianisme, un penchant secret pour la divinité qu'il regardait comme la source des richesses de la ville et de ses splendeurs. L'histoire d'Antioche, il est vrai, ne nous apprend rien sur ce point, mais ce que l'on sait de la Tyché honorée à Constantinople, peut servir à compléter cette lacune.

A Constantinople, Tyché ne disparut pas du jour où le christianisme devint la religion avouée de l'Empereur et de l'Etat. Comme un grand nombre d'autres divinités païennes, elle continua à y avoir ses autels. Bien plus, elle eut sur les autres le singulier privilège de recevoir à la fois l'adoration de ceux qui restaient fidèles à l'ancien culte et de ceux qui avaient embrassé la religion du Christ. Ce fut Constantin lui-même qui donna l'exemple. Il se fit faire une statue en bois doré, où il était représenté portant

1. Julien. *Misopogon*, 23.
2. *Id.*, *ibid.*, 8.
3. *Id.* Lettre LXV.

1. *Misopogon*, passim.

sur la main droite la Tyché de la ville [1]; et dans les réjouissances qu'il fit célébrer pendant la vingt-cinquième année de son règne, le cinquième jour avant les ides de mai, en l'honneur de la fondation de la ville, un des grands attraits de la fête consista dans le cortège qui promena cette statue à travers l'hippodrome. Elle était portée par des soldats vêtus de chlamydes blanches, chaussés de sandales à courroies qui laissaient le pied à découvert (κάμπαγος), et tenant à la main des cierges blancs. Après avoir fait le tour du stade, on la conduisit au sénat, où elle devait rester jusqu'à l'année suivante pour en sortir de nouveau et être ramenée à l'hippodrome, lorsque reviendrait la date anniversaire de la fête de Constantinople. Constantin avait lui-même, par un édit, réglé ces différentes cérémonies ; il avait ordonné qu'après lui la statue, durant sa promenade dans le stade, s'arrêterait devant le trône impérial et que le César alors sur le trône se lèverait et s'inclinerait devant l'image de Constantin et de Tyché [2].

Pour enlever à Tyché son caractère de divinité païenne, il avait suffi à Constantin de bien peu de chose : il avait fait mettre une croix sur la tête de la déesse. Mais cette croix qui l'avait sauvée, la perdit plus tard : elle fut cause que Julien la fit enterrer dans une fosse [3]. En fut-elle ensuite retirée, après la mort de l'apostat? Cela est vraisemblable, car l'édit de Constantin sur les fêtes du jour anniversaire de

1. Malalas, p. 322. Malalas appelle aussi *Anthousa* cette Tyché, la confondant avec celle dont il a précédemment parlé. Il est d'ailleurs assez difficile de se démêler au milieu des renseignements confus que donnent sur ces différents Tychés de Constantinople les chroniqueurs byzantins. La statue en bois doré de Constantin avait peut-être été faite sur le modèle de celle qui se trouvait au forum, sur une colonne de marbre rouge, et qui n'était autre qu'une statue d'Apollon retouchée pour la circonstance. En effet, Codinus, 40, dit : « une nouvelle statuette de la Tyché de la ville fut élevée par Constantin, *portée par le dieu du soleil*, qui fut conduit au stama de l'hyppodrome avec une garde d'honneur, et couronnée. » Il est possible aussi que la Tyché portée par la main droite de la statue fût une reproduction en petit de la Tyché Anthousa, ce qui expliquerait que Malalas l'appelle aussi Anthousa.
2. Malalas, p. 322.
3. Codinus, 40, dans Unger, *Quellen der Byzant. Kunstgesch*, p. 250.

la ville semble avoir été mis à exécution au moins jusqu'à Théodose le grand [1], et la statue colossale de Constantin, élevée au forum sur une colonne de porphyre, finit par devenir elle aussi une véritable Tyché de la ville [2].

Outre cette Tyché impériale, il y en avait encore au moins une autre à Constantinople, et beaucoup plus ancienne. Constantin l'avait respectée ; bien plus, avec ce mélange de superstition païenne qui donnait à sa foi nouvelle un caractère assez étrange, et qui était d'ailleurs le trait dominant de cette époque singulière, il offrit à son intention un sacrifice non sanglant à Dieu, et donna à la vieille divinité une sorte de consécration en ajoutant à son nom celui d'Anthousa, *la Fleurie* [3], pour rappeler les embellissements de la jeune capitale, encore toute brillante de l'éclat de ses édifices et de ses murs récemment construits. Elle s'élevait à l'ouest du forum sur un arc, portait la corne d'abondance [4], et appuyait le pied sur une proue de navire [5].

Ce qui montre bien que la raison et la foi furent impuissantes à déraciner la superstition qui faisait dépendre de cette déesse le bonheur de la ville, c'est qu'elle se conserva, toujours honorée ou redoutée, jusqu'au milieu du IXe siècle de notre ère [6]. Pendant le règne d'Anastase, au Ve siècle, par l'effet de la malveillance ou de l'incurie, la proue sur laquelle elle était représentée debout s'étant trouvée détériorée, Tyché s'en vengea cruellement : tant qu'on laissa la statue en mauvais état, il fut impossible, paraît-il, aux vaisseaux d'aborder dans le port ; des vents violents les repoussaient, et sans des barques nombreuses bien garnies de ra-

1. *Anonymus Bandurii*, dans Unger, *Quellen der Byzantinisch. Kunstgesch.*, p. 323
2. Codinus 180 ; 44, dans Unger, p. 153 ; *Anonym. Bandur.*, 18, dans Unger p. 176. Les témoignages des auteurs byzantins sont d'ailleurs très obscurs sur ce point. Ils semblent confondre sans cesse la statue en bronze du Forum et la statue de bois qu'on promenait dans l'Hippodrome.
3. Malalas, p. 322. D'après Malalas, cette Tyché se serait appelée autrefois *Ceroé*.
4. Codinus, 47. Unger, *Quellen der Byz. Kunstgesch.*, p. 159.
5. Zonaras, XIV, 4.
6. Codinus, 48. Unger, *op. laud.*, p. 163.

meurs qui allaient au large chercher leur chargement, la ville eût été réduite à la famine. On attribua le fait au mécontentement de Tyché ; on répara sa statue, et les vaisseaux purent entrer dans le port comme auparavant. Pour bien s'assurer toutefois qu'on ne s'était pas trompé, on enleva de nouveau les pièces rapportées à la proue de Tyché ; les tempêtes ayant recommencé, on se hâta de les remettre en place, et les habitants de Constantinople furent plus que jamais convaincus de la toute puissance de leur Fortune [1].

Un siècle plus tard, en 602 ap. J.-C., lors des tragiques événements qui mirent Phocas sur le trône de l'empereur Maurice, si la Tyché de Constantinople sembla rester indifférente à cette sanglante révolution, il n'en fut pas de même de celle d'Alexandrie. Car, là aussi, Tyché avait conservé un temple dans lequel, jusque sous les derniers temps de la domination byzantine en Egypte, se maintint l'usage de placer les stèles de bronze contenant les lois urbaines [2]. Le jour donc où éclata la révolte des soldats du Danube en faveur de Phocas, un homme appelé Calligraphos vit, au moment où il passait devant le Tychæon d'Alexandrie, les statues grecques et égyptiennes qui s'y trouvaient se mettre en mouvement, comme ébranlées elles-mêmes par cette commotion politique [3].

Au IXe siècle de notre ère, Tyché a encore ses dévots à Constantinople. Les partis politiques cherchaient à la gagner à leur cause, et Michael Rhangabé, sur l'ordre de son beau-père l'empereur Nicéphore, lui faisait trancher les mains, pour réprimer les révoltes populaires qu'elle favorisait sans doute [4]. Enfin, l'empereur Bardas, une cinquantaine d'années plus tard, brisa la statue et la fit disparaître, sans peut-être mettre fin du même coup à la superstition qui l'avait si longtemps sauvegardée [5].

Il est à peu près certain que Tyché ne se maintint pas

1. Zonaras, XIV, 4.
2. *Revue Archéol.*, 1887, mars-avril, p. 203.
3. Voir *Rev. Archéol., ibid.*
4. Codinus, 67. — Unger, *op. laud.*, p. 159.
5. Codinus, 48. — Unger, *op. laud.*, p. 163.

aussi longtemps dans les autres villes de l'Orient ; là aussi cependant elle ne dut tomber en oubli que fort lentement. Partout en effet, comme à Constantinople, la religion chrétienne fut obligée de ménager cette croyance invétérée à la divinité du bonheur. Au lieu de la combattre, le plus souvent elle la fit tourner à son profit : ou bien elle laissa subsister sans y toucher les temples de Tyché, qu'elle transforma, autant que possible, en une sorte d'ange protecteur de la ville en ajoutant à ses attributs ordinaires le signe de la rédemption; ou bien elle en changea la destination et en fit des églises chrétiennes. C'est ce qui arriva pour le sanctuaire de la Tyché d'Antioche, qui, moins heureuse que celle de Byzance, vit son histoire se clore au Ve siècle sous le règne de Théodose II. Cet empereur fit exhumer du cimetière d'Antioche, où de pieux amis les avaient ensevelis, les ossements de saint Ignace, mort sous la dent des bêtes dans l'amphithéâtre de Rome, et on les transporta dans le Tychæum, qui vit se renouveler, en faveur du combattant de la foi et du martyr, les honneurs autrefois « consacrés aux démons » [1].

Les Tychés des villes, même au temps où la croyance à leur divinité était assez vivace, furent fréquemment aussi considérées comme des emblèmes représentant les cités qu'elles protégeaient. On ne peut nier qu'il n'en soit ainsi pour la plupart de ces figures tourelées qu'on rencontre sur les monnaies des empereurs romains frappées en Orient. Les déesses des villes recevaient le plus souvent des artistes des attributs propres à rappeler d'une manière allégorique les pays qui les honoraient, et il est tout naturel qu'elles soient devenues elles-mêmes de simples allégories. L'usage des monnaies fut pour beaucoup dans l'affaiblissement de la dévotion aux Fortunes des villes; on finit par révérer avec moins de piété ce qu'on était trop habitué à voir partout et toujours ; la signification religieuse des effigies s'effaçait, pour ainsi dire, avec l'empreinte elle-même.

1. Evagrius, I, 16.

L'époque où les Tychés commencèrent à n'être plus que des emblèmes serait fort délicate à établir. Comment déterminer, en présence d'une effigie monétaire, si ceux qui l'ont frappée donnaient, dans leurs croyances, une existence réelle à l'être divin qu'elle représentait, ou si elle n'était pour eux qu'une image ingénieuse, sans autre valeur que celle du dessin et de l'indication du poids du métal? Parmi les monnaies d'Asie-Mineure cependant il en est une qui peut nous fournir à ce sujet quelques indications. C'est précisément une monnaie d'Antioche, frappée sous Alexandre Sévère en l'an 227/6. On y voit, sur l'une des faces, un groupe dont le centre est occupé par la Tyché d'Antioche avec ses attributs ordinaires. A sa gauche, l'empereur debout, recouvert du paludamentum, la couronne; et, à sa droite se tient, debout aussi, la Fortune, portant sur le bras gauche la corne d'abondance et tenant de la main gauche le gouvernail [1]. M. Michaelis s'est servi de cette monnaie, en la rapprochant de quelques autres monuments, pour combattre l'avis de ceux qui font avec trop d'assurance de la Tyché du Vatican une copie de celle d'Eutychidès, et qui ramènent au même type les Tychés d'Asie-Mineure assises avec une figure fluviale à leurs pieds. Pourquoi la Fortune qui est représentée debout ne serait-elle pas, plutôt que la figure assise, une reproduction de l'œuvre si admirée d'Eutychidès? « Ce type se trouve répété « un nombre infini de fois avec quelques changements de « détail, reproduit soit par de précieuses statues de marbre, « soit par d'innombrables statuettes de bronze; et il serait in- « téressant de faire remonter un type qui fut si fort estimé, « même pendant toute la période romaine, à un élève de « Lysippe qui en serait l'auteur » [2]. L'hypothèse peut être intéressante en effet sous le rapport artistique. Mais elle est bien peu admissible. Eutychidès ayant à faire pour Antioche une Tyché, pouvait-il donc ne lui donner que des attributs aussi généraux que la corne d'abondance, le gouvernail

1. Müller-Wieseler, *Denkm.*, pl. XLIX, 220 f.
2. *Arch. Zeitung*, 1866, p. 255 sqq.

et le modius? Ce sont là les attributs de la Fortune prise dans son sens le plus général. Evidemment, il fallait aux habitants d'Antioche quelque chose de plus précis; il leur fallait un portrait ou tout au moins une figure allégorique très claire de leur ville, et l'opinion la plus commune, qui voit dans la Tyché assise au-dessus de l'Oronte la copie de l'œuvre d'Eutychidès, a beaucoup de chances d'être aussi la plus vraie. — Mais une autre conclusion à tirer de cette médaille, c'est que, à l'époque d'Alexandre Sévère, le type de la Tyché d'Antioche servait déjà d'emblème, et que parfois on n'attachait plus à cette figure aucun sens religieux. Le type est, pour ainsi dire, dédoublé ici; la divinité de la ville est représentée par la femme au gouvernail et à la corne d'abondance; quant à la figure assise sur le Silpius, elle ne représente plus que la ville elle-même avec ses murs et ses tours, son fleuve et les montagnes qui la dominent : l'empereur et la Fortune couronnant la ville (et non pas la déesse de la ville) tel est évidemment le sens de la composition. Dans cette Tyché sur l'Oronte, nous n'avons plus qu'une pure figure allégorique, tout à fait analogue à celles par lesquelles nous représentons souvent nos villes modernes.

La monnaie est du IIIe siècle de notre ère. Mais comment déterminer avec quelque précision à partir de quelle époque le fait qu'elle atteste a commencé à se produire? Est-ce beaucoup plus tôt? Sur une monnaie d'Edesse, de l'époque de Caracalla, on voit deux têtes féminines, tourelées et voilées, qui rappellent la tête de la Tyché d'Antioche, et qui peut-être sont là seulement pour représenter l'une la ville supérieure, bâtie sur des collines, et l'autre la ville inférieure, située sur les bords du Chaboras [1]; car rien ne fait supposer qu'il y ait eu deux déesses Tyché à Edesse. De même, on peut déjà considérer comme un simple emblème, sur une monnaie de Corinthe frappée sous le règne de Néron, la figure qui avance la main

1. Vaillant, *op. laud.*, vol. II, p. 49 (édit. 1688).

droite vers l'empereur et semble remettre entre ses mains les destinées de la ville [1]. On trouve également une représentation de ce genre sur une monnaie de Phraate IV, au 1er siècle av. J.-C.; on y voit la Tyché de Séleucie offrant au roi une couronne [2]. Enfin, si l'on veut faire remonter l'emploi de ces Tychés emblèmes encore plus haut, on peut avec quelque vraisemblance supposer que c'est sous forme de *Fortunes des villes* que Ptolémée Philopator, fils de Ptolémée III Evergète et de la fameuse Bérénice, fit représenter, dans le temple superbe élevé en l'honneur d'Homère, les villes qui se glorifiaient d'avoir donné le jour au poète [3]. Quelques-uns de ces emblèmes se maintinrent très longtemps sur les monnaies, principalement ceux de la ville d'Antioche. On les retrouve sur une médaille de cette ville frappée pendant le moyen âge, à une époque où ils ne pouvaient plus avoir aucun sens religieux, bien que l'habitude se fût maintenue de les accompagner encore d'une légende païenne. On lit sur la monnaie dont nous parlons : *Genio Antiocheni* (sic) [4].

Ces Tychés allégoriques d'ailleurs, lorsque le goût romain, beaucoup moins pur et moins simple que celui des Grecs, parvint aussi, à la longue, à exercer son influence, furent fréquemment remplacées par des représentations beaucoup plus réalistes, et moins intéressantes pour l'art. Souvent alors, au lieu d'une élégante figure de femme, on trouve sur les monnaies les monuments mêmes de la ville assez grossièrement représentés. On en a des exemples, dès l'époque de Commode et de Caracalla, pour la ville de Patras [5]. Le dessin, dans sa gaucherie, a essayé de rendre toutes les

1. Vaillant, *Numism. Imp.*, I, p. 172 (édit. 1688).
2. E. Q. Visconti, *Iconogr. gr.*, II, pl. IV, n° 12.
3. Elien, *Var. Histor.*, XIII, 21.
4. Mionnet, Vol. V, p. 214, n° 515. Cf. n° 516. Le revers de la monnaie est occupé par un Apollon debout avec la légende *Apolloni* (sic) *sancto*. On a là peut-être la reproduction de la statue qui se trouvait au temple d'Apollon dans le quartier de Daphné, et que les chrétiens brûlèrent pendant le séjour de l'empereur Julien à Antioche.
5. Mionnet, Achaïe, n° 359. Cf. une monnaie de Gordien reproduisant le même dessin (Vaillant, II, p. 211, éd. 1688.)

merveilles de Patras : au-dessus d'une sorte d'édifice composé de deux rangées superposées de colonnes, on aperçoit trois temples, et au-dessous des colonnes, deux vaisseaux avec leurs rameurs; entre les deux vaisseaux se dresse une figure militaire debout sur une base, peut-être la statue d'Auguste fondateur de la colonie. On voit également, sur une monnaie d'Antioche sur le Méandre [1], un pont à six arches, un arc de triomphe, les flots du Méandre, sans compter le fleuve lui-même couché au-dessus du pont, et encore deux figures debout. Quand on conserve les figures traditionnelles, le dessin se complique extrêmement surtout à partir de Gordien [2].

Un autre fait digne de remarque se produit à la même époque. Sous l'influence sans doute des persécutions de Décius, il semble que toutes ces divinités des villes, qui tendaient à devenir assez insignifiantes, aient reçu comme une vie nouvelle. Du moins sur les monnaies d'Asie, on voit à ce moment la Fortune réunie à des divinités de toutes sortes qui ravivent le sens religieux qu'elle commençait à perdre [3].

Il nous reste à dire quelques mots des Tychés dont l'image servait à diviniser les souverains ou tout autre personnage considérable. Ces représentations sont de deux sortes. Tantôt elles ne sont que des figures allégoriques personnifiant le génie d'un monarque, d'un général, d'un gouverneur de province : c'est le cas pour un grand nombre de celles qu'on trouve sur les monnaies grecques de l'époque impériale; tantôt elles sont de véritables portraits, et ce sont ces dernières surtout qui sont intéressantes.

C'était un usage ancien en Orient d'élever au rang de divinités les souverains pendant leur vie ou après leur mort. La Grèce emprunta cet usage à l'Orient, mais assez tard, et seulement après qu'elle eut perdu son indépendance. Les

1. Mionnet, Carie n° 93.
2. Voir par exemple une monnaie de Deulton, dans Vaillant II, p. 207 (édit. 1688) et une autre de Tyr (Vaillant, vol. II, p. 216 et 217.)
3. Voir dans Mionnet en particulier les monnaies de Décius et de Valérien.

monnaies en font foi. Avant Alexandre, quand on trouve sur les monnaies des têtes ceintes du diadème, ce sont des têtes idéales et non des figures de souverains [1]; jusqu'à lui personne n'avait osé déposséder les divinités du privilège dont elles jouissaient seules, ou à peu près, d'être ainsi figurées sur les médailles. Lui-même, malgré sa toute puissance et le titre de fils de Jupiter Ammon qu'il s'arrogea, usa en cela d'une extrême réserve, et les Rhodiens, qui les premiers eurent l'idée de lui décerner cet honneur, se servirent d'un subterfuge pour le lui faire accepter. Comme Alexandre aimait à porter quelquefois le costume d'Hercule avec la peau de lion et la massue [2], ils remplacèrent sur leurs tétradrachmes les traits de ce demi-dieu, auquel ils laissèrent pourtant tous ses attributs, par les traits d'Alexandre [3]. Mais ce qu'Alexandre avait à peine osé faire, ses successeurs le prirent à peu près pour règle. Ils firent habituellement graver leur portrait sur les monnaies, et lorsqu'ils prirent le costume et les attributs de différentes divinités, ce ne fut plus par suite d'une sorte de ménagement et de respect religieux, mais au contraire par orgueil et pour exiger de leurs sujets une véritable adoration. Ce fut Démétrius Poliorcète qui ouvrit la voie. Avec une impudence rare, il réclama les honneurs divins après sa victoire à Chypre sur Ptolémée fils de Lagus (307 av. J.-C.), et fut d'ailleurs en cela admirablement servi, ou même prévenu, par la honteuse servilité des descendants des héros de Marathon. Il logeait dans les temples, recevait des sacrifices, prenait le costume de Bacchus, et Athénée nous a conservé un chant ithyphallique composé en son honneur, où sa divinité est acceptée comme la chose la plus naturelle du monde [4].

La mode une fois introduite, les reines ne furent pas les

1. E. Q. Visconti, *Iconogr. grcq.*, I, p. 105 et 106. *Ibid.*, p. 56, note 1.
2. Il portait aussi parfois celui d'Ammon, d'autres fois celui d'Artémis ou bien encore d'Hermès. Athénée, XII, 537, e, f.
3. E. Q. Visconti, *Iconogr. gr.*, p. 60.
4. Athénée, VI, p. 253, d.

dernières à la suivre. Leurs maris ou leurs frères étaient des Hercules, des Jupiters ou des Bacchus; elles furent des Aphrodites, des Astartés, des Isis, des Tychés. La reine la plus connue qui ait choisi cette dernière identification est Bérénice Evergétis, femme du roi d'Égypte Ptolémée III Évergète. C'est celle dont Catulle, après Callimaque, a célébré la grâce et l'énergie. Fille de Magas roi de Cyrène, et destinée par lui au fils du roi d'Égypte, elle fut, après la mort de son père, fiancée pour des raisons politiques, par sa mère Apama, à Démétrius le Beau, frère du roi de Macédoine. Mais Apama elle-même s'éprit de Démétrius, et Bérénice, enfant encore, montra dans la poursuite de sa vengeance une résolution et une énergie au-dessus de son âge ; elle suscita des meurtriers à Démétrius, les guida jusque dans la chambre de sa mère, et le fit tuer sous ses yeux, tandis qu'Apama le protégeait de son corps. La fin de son existence fut aussi tragique que ses débuts dans la vie. Mariée à Ptolémée III Evergète, elle fut, après la mort de son époux, abandonnée par son fils Ptolémée Philopator à la haine du ministre Sosibios qui la fit périr. C'est sur un vase en forme d'oinochoé, trouvé à Bengazi en Cyrénaïque, qu'on voit cette reine identifiée avec Agathé Tyché, portant la corne d'abondance sur le bras gauche, la patère dans la main droite, et faisant des libations sur l'autel *des dieux Evergètes*. L'attribution n'est pas douteuse, car le nom de la reine se lit en toutes lettres sur le vase : Βερενίκης βασιλίσσης Ἀγαθῆς Τύχης : (image) de la reine Bérénice Bonne Fortune. M. Beulé a même pu affirmer qu'on avait là (bien détérioré il est vrai), le portrait exact de Bérénice, et que ce portrait avait dû être copié sur une statue faite à la même époque (238 ou 239 av. J.-C.). [1]. Le costume de Tyché que prenait Bérénice, n'était pas seulement un symbole; la reine était

1. Voir l'article de Beulé et la reproduction du vase dans le *Journal des Savants*, 1862. Ce vase a été de nouveau reproduit dans l'ouvrage de MM. O. Rayet et Collignon, *Céramique grecque*, p. 373. Il est aujourd'hui en possession de Mme Beulé.

adorée comme une déesse véritable par les habitants de la Cyrénaïque et de l'Égypte. Son culte était associé à celui de son mari; on les invoquait sous le nom de *dieux Evergètes* ou *bienfaisants;* elle avait ses autels, ses sacrifices, sa prêtresse, qui portait le titre d'athlophore. On n'attendit pas sa mort pour la placer dans le ciel : sa chevelure, qu'elle avait coupée et offerte dans le temple de la reine Arsinoé afin d'obtenir un heureux succès pour son époux dans l'expédition que ce prince dirigea contre la Syrie, ayant disparu, l'astronome Conon déclara qu'il l'avait vue parmi les astres et appela *chevelure de Bérénice* une constellation nouvelle qu'il venait de découvrir. En qualité de déesse, elle eut aussi son effigie gravée sur les monnaies d'Alexandrie [1]. La médaille d'or qui nous a conservé son portrait la représente avec le voile qu'on donne souvent à Tyché; le revers porte une élégante corne d'abondance remplie de fruits et d'épis, et symbole habituel de la déesse [2].

Les Romains adoptèrent aussi l'usage de ces Tychés. Quand le personnage qu'ils veulent honorer est un homme, ne pouvant le représenter sous les traits de la déesse du bonheur, ils lui en donnent au moins les attributs. Ainsi, le génie d'Auguste était représenté avec une corne d'abondance sur le bras gauche et une patère dans la main droite [3]. Quand il s'agit des femmes de la maison impériale, les Fortunes gravées sur leurs monnaies sont plutôt de simples emblèmes, et ne figurent que sur les revers; c'est la face qui porte le portrait. On trouve de ces images symboliques sur des monnaies d'Agrippine, à Carthage par exemple [4]; de Plautilla,

1. Visconti, *Iconogr. gr.*, pl. XIII, n° 5.

2. Un autre vase, également une oinochoé, aujourd'hui au British Muséum, représente exactement dans le même costume que Bérénice, et avec les mêmes attributs, une autre reine d'Égypte, Cléopâtre Séléné, sœur et femme de Soter II. Ce dernier vase a dû être exécuté entre 117 et 107 av. J.-C. Voir la reproduction de ce monument et l'article de Fr. Lenormant, dans la *Revue archéol.*, 1863, p. 259.

3. Visconti, *Musée Pie Clementin*, III, pl. II. Ces génies sont romains. Les Grecs ne connaissent pour les rois que les Τύχαι. Dans une inscription du IVe siècle av. J.-C., trouvée à Mylasa, on lit : *ὁ δῆμος Τύχῃ ἐπιφανεῖ βασιλέως* le roi Artaxercès II Mnémon, d'après Bœckh, *C. I. G.* 2693 b.

4. Vaillant, I, p. 140 (éd. 1688).

femme de Caracalla, à Corinthe [1], et une foule d'autres.

Ce sont là de pures figures idéales aussi bien que les Fortunes personnifiant le génie des colonies fondées en Orient par les Romains. Pendant longtemps cependant, la superstition continua à accorder aux images de quelques-uns de ceux dont on avait fait des dieux, une influence réelle sur la vie des mortels, et on en fit de véritables bons génies, des Fortunes bienfaisantes. Au IIIe siècle après J.-C., c'était encore un usage très répandu à Rome de faire graver la tête d'Alexandre-le-Grand sur des bagues, des colliers, des bijoux, et ceux qui portaient ces espèces d'amulettes avaient la ferme croyance que leurs entreprises seraient couronnées de succès [2]. La divinité d'Alexandre survécut de la sorte à celle même de Jupiter Ammon, sur lequel il avait compté pourtant pour s'assurer l'immortalité [3]. C'est ainsi que l'hellénisme et l'époque impériale remplaçaient par des dieux de leur invention, les vieilles divinités. Le culte de ces dernières se maintenait il est vrai avec une persistance remarquable [4], mais seulement dans ses formes extérieures; il n'éveillait plus dans les âmes aucune idée religieuse; il ne servait que de prétexte à des fêtes et à des cérémonies dont le sens s'était perdu et qui le plus souvent devaient paraître étranges à ceux mêmes qui les célébraient.

Grâce aux Tychés de toute sorte et aux Génies des rois, des empereurs et des légions, sans compter les Anubis à tête de chien, les Isis, les Sérapis, et tous les dieux de l'Orient, l'Olympe se repeupla ; de nouveau la surface du monde grec se couvrit de temples et de statues [5]. On dirait que le paganisme affaibli cherche à s'infuser un sang nouveau et que le travail qui autrefois, aux époques les plus lointaines et les

1. Vaillant, II, p. 75.

2. XXX *Tyranni, Hist. Aug. script.*, p. 296, édit. Nisard.

3. Strabon, *Geogr.*, livr. XVII, t. 5, p. 416. Du temps de Strabon, l'oracle de Jupiter Ammon était déjà presque abandonné.

4. Voir Hertzberg, *La Grece sous la domination rom.*, IIe vol , p. 258, sqq. (trad. Bouché-Leclercq).

5. Voir l'*Assemblée des dieux* de Lucien.

plus obscures de l'existence grecque, avait eu pour résultat l'anthropomorphisme, recommence. Mais il n'y a là qu'une apparence vaine; les nouveaux dieux de la Grèce et de l'Asie n'ont pour ainsi dire plus un seul des caractères des dieux antiques. Le principe même auquel ils doivent leur naissance est complètement différent. En revêtant de formes sensibles les forces de la nature ou les idées abstraites, les populations primitives de la Grèce obéissaient à un sentiment profondément religieux; leur imagination, encore dans toute sa fraîcheur, s'abandonnant sans réserve aux impressions du monde extérieur, voyait réellement partout des êtres surnaturels ; ils n'étaient pas loin, dans leur ignorance naïve, de se considérer eux-mêmes comme la plus étonnante et la plus belle des merveilles que leurs yeux inexpérimentés découvraient partout, et par la forme humaine dont ils revêtaient l'essence divine ils comblaient l'abîme qui les séparait d'elle, ils se rapprochaient des dieux, ils se confondaient avec eux, vrais dieux eux-mêmes, vivant au sein d'un monde peuplé de dieux. L'époque hellénistique est loin de cette foi, de cet orgueil naïf, et la distance qui sépare le ciel de la terre va de jour en jour s'agrandissant. C'est bien toujours sous la forme humaine que la Grèce divinise ses maîtres, mais ce n'est pas pour les rapprocher d'elle; tous ses efforts tendent au contraire à les éloigner et à les faire sortir de l'humanité. Pour mieux y réussir, elle renonce devant eux à tout sentiment de dignité et d'indépendance ; il lui semble que plus elle s'abaissera, plus son idole s'élèvera. Rien de sincère dans cette adoration qui ne repose que sur la servilité, la crainte, l'intérêt. C'est une comédie où personne n'est dupe et dans laquelle le dieu est quelquefois le premier à rire de sa divinité, sauf d'ailleurs à se montrer bon prince et à payer les flatteries qu'on lui décerne par les privilèges du néocorat.

L'art lui-même, n'étant plus soutenu et vivifié par la foi des premiers âges, semble frappé de stérilité quand il s'agit de créer les images de ces cultes factices. Au lieu de ces

formes plastiques d'une variété infinie, sans cesse renouvelées par une imagination brillante et féconde qui s'inspire de mythes et de légendes sans nombre, il semble désormais en être réduit à la reproduction monotone d'un type qui change à peine depuis les successeurs d'Alexandre jusqu'à la fin de l'empire: celui de la Fortune; Fortunes des villes, assises ou debout, Fortunes des souverains, Génies avec les attributs de la Fortune, voilà le thème perpétuel sur lequel s'exerce l'habileté plus ou moins grande des sculpteurs et des graveurs. C'est que, en réalité, la Fortune est bien alors la reine du monde; c'est en elle que viennent se résumer les autres divinités, et son culte est le seul qui conserve encore quelque apparence de sincérité et de ferveur.

III

REPRÉSENTATIONS FIGURÉES DE TYCHÉ

Parmi les divinités grecques, Tyché est une de celles dont le cycle figuré est le moins riche. La raison en est que cette divinité a surtout un caractère moral, et qu'elle est sortie bien plutôt des abstractions philosophiques et religieuses que de l'anthropomorphisme, dont l'influence sur le développement des arts plastiques en Grèce fut si considérable. Les artistes trouvaient dans la poésie épique, dessinés d'une façon déjà précise, les traits de Zeus, d'Athèna, de Héra, et leur ciseau n'avait plus qu'à suivre les contours de ces modèles créés par l'imagination des chantres de l'Hellade. Mais Tyché ne reçut pas de la poésie primitive cette personnification sensible et vivante. Il faut descendre jusqu'à Eschyle pour trouver d'elle un portrait qui se rapproche quelque peu des formes concrètes qu'avaient déjà reçues la plupart des autres dieux de la Grèce. Son nom n'éveillait le souvenir d'aucun mythe, d'aucune légende poétique; elle ne se trouve mêlée à aucune des aventures fabuleuses de l'Olympe. Aussi ses représentations figurées n'ont-elles pas l'heureuse variété de formes, d'attitudes, d'expression ou d'attributs par laquelle les artistes savaient rajeunir et renouveler les types traditionnels des divinités grecques. Des artistes célèbres cependant consacrèrent parfois leur talent à représenter Tyché. Un des vieux maîtres de l'école de Chio, Boupalos, Praxitèle, probablement aussi Damophon de Messène, Eutychidès, l'élève de Lysippe, avaient fait des statues de Tyché; Apelle l'avait représentée sur une de ses toiles.

Mais de toutes ces œuvres il ne reste rien, sauf de celle d'Eutychidès, dont le Vatican possède une réplique en marbre. C'est surtout d'après les textes, les monnaies, deux ou trois bas-reliefs, dont un seul semble appartenir à une bonne époque, et d'après des terres cuites assez grossières, qu'on peut suivre son type à travers l'antiquité.

I. *Tyché seule.* 1. La plus ancienne conception de Tyché fait d'elle une Nymphe qui préside à la prospérité champêtre. Mais il est à peu près impossible de savoir comment on la représentait dans ce cas. Pour nous renseigner sur cette première période de son type figuré, nous en sommes réduits à des textes tout à fait insuffisants. Par Pausanias, nous savons qu'elle avait encore, au IIe siècle de notre ère, des statues très antiques. A *Elis*, il y avait d'elle un xoanon [1], qui était de très grande dimension (μεγέθει μέγα ἄγαλμα); il était doré partout, excepté au visage et aux mains, qui étaient en marbre. Le mot ξόανον dont se sert Pausanias dans la description de la statue, semble il est vrai n'avoir pas ici toute sa valeur ordinaire, et être employé plutôt comme un adjectif indiquant la matière de la statue; cette matière même cependant suffit pour qu'on puisse assigner à la statue une date assez reculée, et on peut y voir à la rigueur un xoanon restauré. D'autres statues d'une antiquité plus authentique sont signalées par le même voyageur, notamment à *Sicyone :* « Sur l'Acropole qui existe aujourd'hui, il y a un « temple de Tyché Akraia, et un temple des Dioscures. Les « Dioscures et la statue de Tyché sont des xoana » [2]. Ces différentes statues présentaient probablement les mêmes caractères que toutes les autres de même espèce, c'est-à-dire

1. Pausan., VI, 25, 4.
2. Pausan., II, 7, 5. On trouve Tyché sur des monnaies de bronze de Sicyone frappées au temps de l'empire romain. Mais Tyché n'y offre aucun des caractères des xoana; elle y est représentée avec le type ordinaire, debout, la patère dans la main droite étendue, et la corne d'abondance sur le bras gauche. Voir Imhoof-Blumer and Percy Gardner, *Numismatic Commentary on Pausanias*, dans le *Journal of hellen. studies* 1885, p. 77.

qu'elles étaient assez informes, avaient les bras collés au corps et semblaient enfermées dans des gaines. C'est sans doute dans cette première période tout à fait archaïque qu'il faut ranger aussi la Tyché de *Phares* en Messénie, que Pausanias appelle ἄγαλμα ἀρχαῖον [1]. Elle ne devait pas différer sensiblement des xoana dont nous avons parlé ; la matière seule n'était peut-être pas la même. — Ce qu'il y a surtout à remarquer dans cette première période, semble-t-il, c'est la taille colossale qu'on donnait déjà quelquefois à Tyché et qui se retrouve dans des monuments postérieurs. Comme la Tyché d'Elis, celle de *Mégalopolis* était très grande : elle n'avait pas moins de cinq pieds de haut, au dire de Pausanias [2]. A *Hermione*, mais beaucoup plus tard, puisque du temps de Pausanias les habitants de la ville appelaient le sanctuaire de Tyché le plus jeune de leurs temples, la déesse était aussi représentée avec des proportions colossales [3]. Un autre caractère à signaler, c'est l'absence très probable d'attributs dans ces vieilles statues. Outre que, en général, les xoana n'en portaient point, il était tout naturel que Tyché en particulier en fut privée. En effet, à cette époque, elle n'était encore guère plus qu'une nymphe comme les autres, et l'on sait que l'art hellénique se contentait de figurer les Nymphes simplement sous la forme des jeunes femmes que rien ne distinguait des divinités du même ordre, des Charites ou des Heures par exemple. Ce type de Tyché, si conforme à la sobriété du génie hellénique, se conserva tongtemps. On le rencontre encore sur un bas-relief, d'un travail assez lâche d'ailleurs, et dont il est difficile de déterminer la date [4]. Tyché est représentée debout, la tête tournée un peu à gauche, et vêtue d'un long chiton et d'un voile que la main

1. Pausanias, IV, 30, 3 sqq. Sur une monnaie de bronze de Septime Sévère, la Tyché de Mégalopolis est représentée tenant un gouvernail et une corne d'abondance. (Imhoof-Blumer and Percy Gardner, *Journ. of hellen. studies* 1886, p. 109.)
2. Pausan., VIII, 30. 7.
3. Pausan., II, 35. 3.
4. Schœne, *Griech. Reliefs*, n° 109. Stéphani, *Compte-rendu de la Commis. arch. de Saint-Pétersb.* 1859, p. 111.

droite écarte de la figure, tandis que la main gauche le relève sur la hanche gauche. Rien ne ferait deviner qu'on a sous les yeux la déesse Tyché, sans les lettres plus qu'à demi effacées qui se trouvent au-dessus d'elle, et sans la présence de l'Agathos Démon, qui lui fait face, et dont le nom est également gravé sur la plaque de marbre au-dessus du personnage. Le voile dont la tête de Tyché est ici enveloppée lui fut souvent donné plus tard, et peut-être les antiques images dont parle Pausanias le portaient-elles déjà. Il sert surtout à donner à la déesse un caractère matronal qui la rapproche de Déméter.

Vers le milieu du VIe siècle, ce type fut modifié. « Boupa- « los, artiste habile à construire des temples et à représenter « les personnages, fit pour les habitants de Smyrne une sta- « tue de Tyché ; c'est le premier qui, à notre connaissance, lui « couvrit la tête du polos et lui mit dans une main ce que les « Grecs appellent la corne d'Amalthée » [1]. La statue devait être en marbre de Paros, car c'était la matière qu'employaient le plus habituellement les artistes de l'école de Chio, et se distinguer par une certaine grâce, si on en juge d'après les sujets qu'affectionnait Boupalos. On sait qu'il avait représenté plusieurs fois les Charites. Ce type créé par Boupalos devait se perpétuer jusque aux derniers temps du paganisme. On n'est pas encore arrivé à déterminer d'une manière bien précise ce que signifie le polos, qu'on voit sur la tête d'un grand nombre de divinités asiatiques et qu'on rencontre aussi dans d'antiques représentations de Héra, d'Artémis, de Déméter, de Zeus, etc. [2]. Le sens de ce symbole a dû varier évidemment avec les siècles. « C'est seulement par « ces attributs », ajoute Pausanias après le passage que nous venons de citer, « que Boupalos montre ce que fait la déesse. » La Tyché du temps de Pausanias n'était pas la même que

1. Pausan., IV, 30, 4 et 6. Cf. *Mittheil. des deutsch. arch. Inst., IV*, 116, 25, une tablette de plomb du musée de l'Ecole évangélique de Smyrne, portant en relief une femme qui tient la corne d'abondance de la main gauche.
2. Müller-Wieseler, *Denkm.* I, pl. II ; planche VIII, n°s 96, 92.

celle de l'époque de Boupalos. Au IIe siècle de notre ère, Tyché est la reine du monde ; le polos peut être une allusion à sa puissance universelle, un symbole du ciel arrondi, et c'est sans doute ainsi que le prend Pausanias. Mais, au VIe siècle av. J. C., Tyché étant surtout une déesse de la fécondité terrestre, il est fort possible que le polos qu'elle avait à Smyrne fût simplement une forme du modius, du calathus, c'est-à-dire d'une corbeille à grains [1]. Cela s'accorderait parfaitement avec le sens très clair de la corne d'Amalthée ou corne d'abondance que porte aussi la déesse [2].

2. — Pausanias ne nous dit pas de quelle main Tyché tenait la corne d'abondance, et si, de l'autre main, elle tenait encore quelque attribut. Les représentations plus tardives lui font presque toujours tenir la corne d'abondance de la main gauche, et lui mettent dans la main droite une patère. Ce dut être le type habituel d'Agathé Tyché lorsqu'elle fut devenue la déesse du bonheur en général. C'est un de ceux qu'on retrouve le plus fréquemment. Ce type, pour s'être ainsi répandu, provenait peut-être de l'œuvre d'un artiste célèbre, et il est permis de songer ici à Praxitèle [3] qui avait représenté deux fois Agathé Tyché : une fois pour le temple de Mégare [4], et une autre fois pour le Prytanée d'Athènes. Cette dernière statue est celle dont parle Elien [5], et

1. Gerhard, *Prodromus*, p, 25, note 49.
2. Voir l'article *Amalthea* dans le *Dict. des Antiq.* de Saglio et Daremberg.
3. Je retrouve la même opinion émise dans le *Numismatic commentary on Pausanias* de MM. Imhoof-Blumer and. P. Gardner (*Journal of hellen. studies* 1885, p. 56), qui rapproche du texte de Pausanias sur la Tyché de Mégare des monnaies de Commode, de septime Sévère, de Julia Domna et de Géta. A propos de cette dernière, dont une reproduction est donnée (pl. A, XI) il est dit: « La couronne murale qu'on distingue clairement sur certaines de ces monnaies peut être simplement une addition postérieure ; mais il n'est nullement invraisemblable que le type de cette monnaie, bien que tout à fait ordinaire, ait été copié sur la statue de Praxitèle. Boupalos fut, dit-on, le premier qui fit une statue de Tyché ; mais Praxitèle et Démophon de Messène fixèrent les représentations des statues de Tyché destinées au culte. Selon toute probabilité, le type représenté sur nos monnaies était de l'invention de l'un de ces deux artistes. L'autel qui est auprès de Tyché sur la monnaie de Géta plaide en faveur de l'opinion que nous avons à faire à une copie de statue. »
4. Pausanias, I, 43, 6.
5. Elien, *Var. Hist.*, IX, 39.

on a coutume de la regarder comme identique à celle dont il est question dans Pline sous le nom de Bona Fortuna [1]. Le même type se retrouve sur quelques monnaies d'Athènes [2], dans des terres-cuites [3] et sur une foule de monuments. Parmi les plus remarquables, nous citerons les deux vases trouvés en Cyrénaïque, qui ont été décrits dans le chapitre précédent [4] et qui représentent en Agathé Tyché l'un la reine Bérénice et l'autre la reine Cléopâtre [5]. Quelquefois la patère est supprimée, et la déesse tient la corne d'abondance avec les deux mains, comme sur un bas-relief du musée de l'Acropole à Athènes [6].

Agathé Tyché était parfois représentée assise. C'est ainsi que l'avait peinte Apelle, qui remarquait en plaisantant que le bonheur n'était pas cependant une chose bien stable [7]. Il semblerait, d'après cette anecdote, qu'on l'ait le plus ordinairement représentée debout avant le IVe siècle. On la trouve également assise, sur un bas-relief votif trouvé au Pirée. Elle porte la robe et le manteau, et elle a pour attributs une corne d'abondance qui s'appuie sur le bras gauche et une phiale qu'elle tend de la main droite à un adorant debout devant elle ; le modius est absent, ainsi que le voile. La déesse a les traits d'une jeune femme et son attitude ne manque ni de noblesse ni de grâce. Le travail soigné de ce bas-relief, l'arrangement des draperies serrées autour du corps de l'adorant, enfin, le caractère de sobriété élégante de la composition lui donnent tout l'aspect d'un bas-relief

1. *Hist. natur.*, XXXVI, 23.
2. Beulé, *Monn. d'Ath.*, p. 295 ; p. 279 ; p. 211.
3. Deux terres-cuites du Ier ou IIe s. avant J.-C. trouvées dans les fouilles de Myrina ; la déesse est drapée, coiffée du polos, et tient dans la main droite la phiale, et dans la gauche la corne d'abondance (Pottier et Reinach, *Bullet. de Corresp. hellén.* 1883, p. 213).
4. Voir le ch. précédent, p. 213.
5. Cf. une statuette en bronze représentant en Agathé Tyché une princesse de la famille de Ptolémée Alexandre. (*Arch. Zeitung*, vol. VII, p. 53 ; la patère est remplacée par une lance, et la corne d'abondance est double.)
6. L. von Sybel, *Katal. der sculpt. zu Ath.*, no 4016. Cf. *Arch. Zeit*, vol. 35, p. 164.
7. Brunn, *Künstlergesch.*, II, 206.

de bonne époque, et ce morceau peut nous donner une idée de ce que devait être le dessin de la peinture d'Apelle [1].

3. — La conception de Tyché comme déesse marine, s'exprime surtout par son association avec d'autres divinités de la mer. Cependant on la trouve aussi quelquefois seule ; du moins nous croyons qu'il est difficile de ne pas la reconnaître sur certaines monnaies autonomes de la ville d'Histiée en Eubée, dont le revers porte l'image d'une femme assise sur une proue, et tenant dans la main gauche un mât auquel est attachée une voile enflée par le vent [2]. Une pierre gravée du British Museum la représente assise sur un trône, les pieds reposant sur une proue de vaisseau, et un rouleau dans la main droite [3]. De même, le passage d'Eschyle que nous avons eu l'occasion de citer dans un précédent chapitre, et dans lequel un des soldats d'Agamemnon raconte que Tyché est venue s'asseoir à leur bord et les sauver de la tempête, semble avoir été présent à l'esprit de l'auteur d'un curieux bas-relief, formant le devant d'un sarcophage trouvé dans les jardins du palais Colonna à Rome. On y voit la déesse Tyché, nue jusqu'à la ceinture, avec une corne d'abondance en partie brisée qu'elle devait tenir de la main gauche, et assise sur un vaisseau auprès du gouvernail. Le vaisseau, chargé de marchandises, entre au port après l'heureuse traversée accomplie sous la protection de la déesse. Le pilote (une partie du corps a disparu) devait avoir la main droite sur le gouvernail et tenir de la main gauche les cordes qui ont servi à carguer les voiles. Sur le rivage, une divinité féminine est étendue à terre et le bras gauche appuyé sur une corbeille de fruits. Elle tenait peut-être aussi, comme Tyché, une corne d'abondance. Au-dessus d'elle, un homme passe sur un char attelé de deux chevaux : c'est le voyageur débarqué et arrivé à destination [4].

1. Voir le dessin du bas-relief dans Schœne, *Griech. Reliefs*, n° 107.
2. Mionnet, Eubée, n°s 66 sqq.
3. Smith, *Catal. of gems* (1888), n° 1183. Cf, n° 1185.
4. Müller-Wieseler, *Denkm.*, II, pl. LXXIII, n° 931.

Le gouvernail peut, à lui seul, servir à préciser la protection que les marins attendaient de Tyché. Ainsi, sur les monnaies de la ville d'Arados, on la voit, la corne d'abondance appuyée sur le bras gauche, assise sur un gouvernail dessiné en travers de la médaille [1]. Une terre-cuite du musée de Berlin, où sont encore visibles des traces de peinture, nous la présente également avec ces deux attributs [2]. Enfin l'origine de Tyché fille de l'Océan est rappelée par une figure de Néréide qui soutient le trône où elle est assise, sur une monnaie de Démétrius Ier Soter (1re moitié du IIe siècle av. J.-C. [3]).

4. — Nous avons vu (2) que, considérée comme déesse du bonheur en général, Tyché n'a pas un type particulier; on lui conserve les mêmes attributs qu'à la Tyché divinité de la richesse : la patère, quelquefois le voile, et surtout la corne d'abondance. Quand on fit d'elle une divinité essentiellement volage et changeante, un nouvel attribut se joignit aux précédents, ce fut le gouvernail. Comme rien n'est aussi changeant que les flots, le gouvernail, qui rappelle la mer, parut tout à fait propre à exprimer le caractère inconstant de la Fortune. Il faut remarquer cependant que, dans les monuments d'inspiration vraiment hellénique, le gouvernail ne se rencontre pas; ceux que nous avons cités à propos de la Tyché marine sont d'époque romaine, et dans la terre-cuite du Musée de Berlin on pourrait à la rigueur contester la présence du gouvernail, car l'objet est fort indistinct. Il se peut cependant que le gouvernail ne soit pas absolument d'origine romaine. En effet un poète de la comédie moyenne, Anaxandride, en fait déjà mention à propos de Tyché : « Il n'y a nulle part de cité d'esclaves, mon « cher; c'est la Fortune qui change notre condition...; la divi-

1. Müller-Wieseler, *Denkm.*, II, pl. LXXIII n° 930. La médaille est du règne de Marc-Aurèle.
2. Panofka, *Terres-cuites du Mus. de Berlin*, pl. XXXI, 1. C'est du moins un gouvernail que Panofka croit reconnaître sous les pieds de la déesse. Nous n'oserions être aussi affirmatif.
3. Müller-Wieseler, *Denkm.* I, pl. XLIX, n° 220, g.

« nité tourne le gouvernail de notre destinée [1]. » Il n'y aurait rien d'extraordinaire d'ailleurs à ce qu'un peuple aussi familiarisé que les Grecs avec le spectacle de la mer, si peu souvent semblable à elle-même, eût imaginé cet attribut.

Une fois adopté par les villes de Grèce et d'Asie, le gouvernail fut constamment donné à Tyché, et on le retrouve sur presque toutes les monnaies grecques du temps de l'empire qui représentent la Fortune. Cette divinité tend alors de plus en plus à perdre son caractère personnel, à devenir une simple allégorie, et les Fortunes romaines qui se répandent en quantité innombrable ne sont plus que des figures décoratives, remarquables surtout par l'arrangement et la somptuosité des draperies, par l'amoncellement des attributs, mais le plus souvent sans expression, vides de sens et d'idée [2].

On parle souvent de la roue de la Fortune; c'est la plus usitée de toutes les métaphores quand on veut exprimer tout ce que cette divinité a d'inconstant. Symbole de versatilité et de volubilité, la roue se rencontre souvent dans ce sens auprès de Némésis, la déesse aux soudains retours [3]. Mais elle n'est que très rarement attribuée à la Fortune dans les monuments, et ceux où on la rencontre sont de l'époque romaine [4]. La Tyché grecque ne partage jamais cet attribut avec Némésis, à moins que les deux déesses ne soient identifiées, comme sur une monnaie de Tium ou Tios, en Bithynie [5]. Sur cette médaille, dont la fabrique, d'après Visconti,

1. Anaxandride, *fragm.* Didot, p. 419.
2. Voir dans Clarac, *Musée de sculpt.*, la série très nombreuse de ces Fortunes romaines; et, dans le Dictionnaire de Baumeister, la figure 2037 qui peut servir de type pour toute cette classe de représentations.
3. Müller-Wieseler *Denkm.*, II, pl. LXXIV, nos 949, 950, 951.
4. On peut en voir deux exemples dans Montfaucon, *Ant. expl.* T. I, 2e part. pl. 98, p. 312. Cf. Raoul-Rochette, *Monum. inéd. d'Ant. figurée*, p. 214, n° 1; Cf. une Némésis-Fortune sur une monnaie de Cysique frappée sous Macrin. Le revers figure Némésis-Fortune ailée, debout, avec la couronne tourelée, un gouvernail dans la main droite, une corne d'abondance dans la main gauche et ayant à ses pieds une roue. (Mionnet, Mysie, 222).
5. Mionnet, Bithynie, n° 481. Publiée par Visconti, *Iconogr. grecq.* Ier vol., pl. XIII, 8.

appartient d'ailleurs au IIe ou au IIIe siècle de l'ère vulgaire, Némésis-Tyché est représentée debout, à droite, la corne d'abondance reposant sur le bras gauche. Sa main droite s'appuie sur une roue supportée par un cippe qui est devant elle. Un tronc d'arbre qu'on voit à droite « pourrait désigner quelque « bosquet consacré à Némésis, dans les environs de Tios ». (Visconti). D'ailleurs, même identifiée à Némésis, Tyché n'a pas toujours la roue auprès d'elle: témoin la statue de Tyché-Némésis publiée également par Visconti [1]. La déesse, sous les traits d'une jeune femme élégante dont les cheveux sont relevés en crobylos, tient de la main gauche une corne d'abondance. Le bras droit est replié de façon que la main arrive à peu près à la naissance du cou. On a quelquefois interprété ce mouvement comme un geste de pudeur; mais il semble préférable d'y voir, légèrement modifié, le geste qu'on prête le plus ordinairement à Némésis et qui, mettant bien en évidence l'avant-bras de la déesse, rappelle la *coudée*, la mesure que l'homme doit garder en toute chose. Sur les monnaies romaines elle-mêmes, c'est à une époque peu ancienne que la roue est donnée à la Fortune; souvent alors elle est l'emblème d'une Fortune spéciale, la *Fortuna redux* [2].

La sphère ou le globe servent aussi comme emblèmes analogues à la roue et, comme la roue, paraissent également d'origine romaine, bien que ce symbole existât aussi en Grèce. Il est vrai qu'on l'attribuait à d'autres divinités. Ainsi, dans Apollonius de Rhodes, Zeus enfant joue avec une sphère qu'a fabriquée Héphaistos : la sphère est composée de zônes alternativement bleu d'azur et or, et quand le dieu la lance en l'air, elle est comme un astre qui laisse après lui un sillon de feu [3]. Cette sphère de Zeus est évidemment un symbole cosmique. On peut aussi la prendre

1. *Monum. scelti Borghes.*, pl. III, p. 54.
2. Voir le recueil de Cohen, aux règnes de Marc Aurèle et de Commode par exemple.
3. *Argonautiques*, III, 132-142.

dans ce sens quand on la voit aux pieds de Tyché-Fortune : elle représente alors le monde sur lequel elle règne en souveraine [1].

II.—*Tyché associée à d'autres divinités.*— 1° *Tyché et Agathos Démon.* Parfois les artistes ont identifié, sous une seule et même forme, Tyché et une autre divinité. Ainsi Pausanias parle d'une Léto-Tyché qui se trouvait dans l'Heræon d'Olympie. Malheureusement, il ne décrit pas la statue, et ne dit rien des attributs qui signalaient aux yeux des fidèles sa double nature. Il nous apprend seulement que la statue était fort ancienne et qu'elle était faite d'or et d'ivoire [2].

Plus souvent, les artistes au lieu de ces images à signification multiple, représentaient simultanément Tyché et la divinité dont ils la rapprochaient. C'est surtout avec Agathos Démon que Tyché se trouve ainsi associée, comme nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer. Agathos Démon et Agathé Tyché sont des divinités du même ordre, des divinités de la richesse et de l'abondance ; il n'est donc pas surprenant de les trouver réunis. On les adorait ensemble dans le temple de Lébadée [3], et, à côté de la Tyché du Prytanée, Praxitèle avait aussi représenté le Bon Génie ; mais on ignore sous quelle forme [4]; on sait seulement que sa Tyché devait être fort belle, puisque c'est pour elle qu'un jeune athénien se tua sous l'empire d'une passion qui ne pouvait se satisfaire [5]. On voit les deux divinités étroitement unies dans une terre-cuite du Musée de Berlin, qui a tous les

1. Voir, sur la roue de la Fortune, H. Gaidoz, *Rev. Arch.*, 1885, p. 191 sqq. On trouve le globe réuni au gouvernail, à la corne d'abondance, au caducée et au bonnet de flamine sur une monnaie de L. Mussidius Longus en 44 av. J.-C. (Cohen, I p. 13, n°29).
2. Pausanias, V, 17, 1. On peut d'ailleurs hésiter sur la manière dont le passage doit être lu.
3. Pausan., IX, 39, 5.
4. Le Bon Génie sculpté par Euphranor avait une patère dans une main, et de l'autre tenait des pavots et un épi. Les épis remplacent quelque fois le patère dans la main de Tyché.
5. Elien, *Var. Hist.* IX, 39.

caractères d'une œuvre vraiment grecque [1]. L'artiste a donné à Agathos Démon les traits d'un vieux Silène, reconnaissable surtout à ses oreilles. Il n'a aucun attribut; Tyché ne porte non plus ni corne d'abondance ni patère, comme dans le bas-relief publié par Schœne et que nous avons déjà signalé [2]. Les deux divinités sont assises l'une à côté de l'autre, dans une attitude grave, et toutes deux sont recouvertes d'un grand péplos qui passe par dessus leur tête et les abrite comme d'une espèce de toit, ce qui établit entre eux un rapport conjugal. Parfois c'est l'Agathos Démon qui tient la corne d'abondance, ordinairement dévolue à Tyché; dans ce cas, Tyché reste en général sans attribut. C'est ainsi que nous la montre le bas-relief du Pirée dont nous avons parlé, et sur lequel l'Agathos Démon est représenté sous les traits d'un vieillard debout en face de Tyché [3]. Dans une autre terre-cuite de Berlin, on voit aussi un vieillard à barbe épaisse et à oreilles pointues, à moitié couché sur une sorte de rocher. Le voile qui l'enveloppe et la corne d'abondance qu'il tient sur le bras gauche l'empêchent d'être pris pour un satyre; il a une couronne de lierre, et un bandeau ceint son front. A sa gauche se tient debout une femme à long chiton, avec un péplos qui recouvre le sommet de sa tête et descend le long du corps en couvrant le bras droit; la main droite devait tenir une phiale. Panofka voit dans ce groupe l'Agathos Démon et l'Agathé Tyché de Lébadée [4].

Un autre groupe, également en terre-cuite [5], associe à Tyché Tychon, divinité du même ordre qu'Agathos Démon. La déesse a sur la tête un voile que retient une couronne ; elle tient une coupe de la main gauche, et passe le bras droit autour du cou de Tychon. Le dieu porte la corne d'abon-

1. Panofka, *Terracot. des Kœnig. Mus. zu Berl.*, pl. XLIX, 1.
2. Schœne, *Griech. Reliefs*, n° 109.
3. Schœne, *Griech. Reliefs*, n° 109.
4. Panofka, *Terracot. des Kœnig. Mus. zu Berl.*, pl. I, 1. Gerhard voit dans le même groupe Ploutos Akratos et Coré ; mais il convient que cette dernière peut tout aussi bien être Agathé Tyché. (*Abhand. der K. Akad.* 1847. Taf III, 1.
5. Panofka, *ibid.*, pl, XLIX, 1.

dance de Tyché ; il est caractérisé par une taille de nain, un gros turban et surtout par le phallus. Le sens religieux de ce groupe est clair ; ce sont des divinités de la génération et de la prospérité. On trouve la même idée exprimée par un bas-relief d'Aquilée en marbre, où la Fortune (Tyché), qu'on reconnaît à son gouvernail, est à côté d'un phallus ailé représentant Tychon [1].

2. — *Tyché et Ploutos.* Tyché se trouve sur les monuments encore avec d'autres dieux de la richesse, notamment Ploutos. Tyché est alors représentée comme une mère qui tient dans ses bras Ploutos enfant. Le groupe que Céphisodote avait fait pour les Athéniens, de Ploutos et d'Eirênê, était du même genre [2]. Un temple de Thèbes renfermait une Tyché portant ainsi Ploutos [3]. Les mains et le visage de la statue étaient l'œuvre de Xénophon d'Athènes ; le reste était dû au ciseau du thébain Callistonicos. La statue de Thèbes doit avoir joui d'une certaine célébrité, car on trouve ce type reproduit sur un bas-relief découvert à Mélos, près de Tréminthia [4]. On peut, d'après ce bas-relief, bien qu'il soit d'un travail plus que médiocre, se faire une idée de ce qu'était la Tyché de Thèbes : entre deux colonnes ioniques supportant un arc et figurant un temple tétrastyle, se tient debout Tyché, le poids du corps portant sur la jambe droite ; son bras gauche s'appuie sur une colonne et soutient un enfant nu. De la main droite, elle tenait un objet indéterminé, indiqué par une entaille de la pierre, peut-être un sceptre ; elle tourne la tête du côté de l'enfant qui semble vouloir caresser sa mère et tient de la main gauche un objet difficile à préciser sur le bas-relief. Mais une monnaie du Mélos, qui reproduit le même groupe, nous apprend que

1. Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. LXXIII, 936. Cf. Gerhard, *Abhand.* 1847, Taf. IV, 3.
2. Pausan., IX, 16, 2.
3. *Id.* — *Ibid.*
4. Kékulé, *Antik. Bildw.*, n° 378 b. — Pervanoglou, *Arch, Zeit.*, 19, 234 et *Bullet. dell'Inst.* 1862, p. 85 ; Kœhler, *ibid.*, 1865, p. 135, etc.

cet objet n'était autre qu'une corne d'abondance [1]. Sur une autre monnaie de même origine, mais d'une très basse époque, Tyché dans la même position tient, au lieu de Ploutos, une corne d'abondance [2]. L'art romain, quand il voulait rendre sensible dans la Fortune son caractère de dispensatrice de la richesse, la mettait plutôt en relation avec Hermès. On voit les deux divinités réunies sur une pierre gravée [3] et dans une peinture de Pompei [4]. Dans cette dernière la Fortune est debout avec ses attributs ordinaires (corne d'abondance, gouvernail, sphère) et envoie Hermès porter la richesse à un de ses favoris. Hermès est représenté courant, une bourse dans la main droite et, dans l'autre, le caducée.

D'après MM. Lenormant et de Witte, Tyché se trouverait aussi en relation avec Chrysos, personnage analogue à Ploutos, dans une peinture d'oinochoé à figures rouges, de fabrique athénienne. L'artiste a donné à Chrysos les traits d'un petit garçon tout nu, portant une oinochoé de la main droite et traînant un petit chariot de la main gauche. Il s'avance vers une table chargée de deux autres oinochoés et auprès de laquelle se tient debout une petite fille richement vêtue, les cheveux relevés en crobylos, et soutenant de la main gauche un large plateau couvert de gateaux. De l'autre côté de la table, Apollon debout, la lyre dans la main gauche, tend la main droite vers le plateau [5]. La petite fille ne serait autre que Tyché. Mais cette identification nous semble assez incertaine.

3. — *Tyché et Eros.* Les auteurs associent quelquefois Eros et Tyché. « Je cède la place aux danseurs, dit Himérius

1. Kœhler, *Spicil. Num.*, p. 118. — Cf, Le Bas, Waddington et Foucart, *Voy. Arch.* Vme part., Asie Mineure, p. 5. Cf. Gerhard *Abhand.* 1847, Taf. III, 13 ; Mionnet, t. II. p. 319, n° 58.
2. Le Bas, Wadd. et Fouc., *Voy. Arch.* Vme part., p. 5.
3. Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. XXIX, n° 316. Cf. une pierre gravée du British Museum, Smith, *Catal. of gems* (1888), n° 709.
4. Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. XXIX, n° 315.
5. Lenormant et de Witte, *Elite des Monum. céramogr.*, t. II, p. 292.

« dans l'Epithalame en l'honneur de Sévère [1]; mais je me « tiendrai auprès du lit nuptial et j'adresserai mes prières à « Tyché, à Eros et aux dieux de la naissance. » Le culte leur décernait aussi des honneurs communs. Dans un petit temple d'Egire, il y avait à côté de Tyché, portant la corne d'Amalthée, un Eros ailé [2]. Il est permis de croire que ce sont ces deux statues dont on retrouve les traits généraux sur une monnaie de bronze d'Egire, frappée en l'honneur de Plautilla. Sur cette monnaie, Tyché tenant un sceptre et une corne d'abondance, est en face d'Eros debout, les jambes croisées et s'appuyant sur une torche ou un bâton. Entre eux est un autel où s'enlace un serpent (?) [3]. Nous trouvons la même association sur plusieurs autres monuments. Sur un lécythe glandiforme, originaire de l'Attique, Tyché forme le centre d'une scène graciense à laquelle prennent part Peitho, Hygie et Harmonie. Elle est représentée assise sur un siège sans dossier, vêtue d'un fin chiton et d'un manteau; sur une de ses mains levée en l'air, elle supporte un petit Amour qui la couronne et vers lequel elle lève les yeux. Le nom des différents personnages est gravé au-dessus ou à côté d'eux. Sur un autre lécythe de même forme et de même nature, et qui reproduit la même scène, le siège de Tyché a un dossier et, de l'Eros, il n'est resté que les ailes et une partie du corps [4]. C'est probablement encore un petit Eros qui se trouve à côté de Tyché sur une pierre gravée citée par Müller [5]. Le petit garçon lui présente un miroir; elle a une couronne radiée, est enveloppée d'un ample manteau, et tient un rameau de la main droite. Sa main gauche s'appuyait sur un gouvernail (?). On peut rapprocher

1. Himérius, *Orat.*, I, 25, p. 43 de l'édit. Didot.
2. Pausanias, VII, 26, 8.
3. Imhoof-Blumer and Gardner, *Numismat. Comment. on Paus.*, dans le *Journ. of hellen. studies* 1886, p. 95. Planche LXVII, S, IX.
4. *Arch. Zeit.* 1879, p. 95. Article de G. Kœrte sur les lécythes à forme de gland de chêne.
5. *Denkm.*, pl. LXXIII, 934 du vol. II. Cf. Gerhard *Abhand.* 1817, pl. IV, n° 12.

de cette pierre une gemme du British Museum [1] et une pâte de verre du musée de Berlin [2], sur laquelle Eros et Tyché sont en compagnie d'Athèna et d'Héraklès. Tyché y semble avoir une stéphané ; elle a la robe et le manteau et le gouvernail. Eros est debout à ses pieds, nu et sans attributs. Enfin on trouve aussi, sur les monuments romains, ces deux divinités réunies [3].

4. — *Tyché et différentes autres divinités.* A propos de la Tyché d'Egire, Pausanias rappelle le passage de Pindare qui fait d'elle la plus puissante des Parques. Nous ne trouvons pas cette Tyché funèbre sur les monuments grecs, en dehors des inscriptions. Mais, sur un sarcophage romain, nous la voyons occupant la place de Lachésis entre les deux autres déesses du Destin. Elle est représentée plus grande que ses sœurs ; la corne d'abondance est sur son bras gauche, et elle tient une balance de la main droite [4]. Ce dernier attribut lui avait été donné déjà par Eschyle [5] et la rapproche de Thémis. Une pierre gravée de la collection Nott [6] la représente en effet assise, couronnée de la stéphané, portant sur le bras gauche deux cornes d'abondance entrelacées, et, sur la main droite étendue, une statuette de la Justice qui tient le sceptre et la balance.

Tyché est rapprochée aussi d'Hécate, la déesse infernale, mais sur des monuments qui sont encore de basse époque, par exemple sur une pierre gravée publiée par Montfaucon [7]. Une statue à double face représentant Hécate et rappelant la Diane d'Ephèse par son collier, porte, sculptée en relief sur la partie supérieure du bras gauche, l'image de Tyché avec

1. Smith, *Catal. of gems* (1888), n° 1193 : Fortune assise à moitié tournée à gauche, dans la main droite un gouvernail, dans la gauche une corne d'abondance vers laquelle un Eros derrière elle lève la main.
2. Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. LXXIII, n° 933.
3. Gerhard, *Abhand* 1847, *Agath. Dém. et Bona Dea*, pl. I, 1 ; Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. LXXIII, n° 932.
4. Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. LXVIII, n° 858,
5. *Lyr. grecs*, Bergk, III, p. 1353.
6. Müll. Wiesel. *Denkm.* II, pl. LXXIII, n° 929.
7. *Antiq. expl.*, t. I, 2e part. pl. 97.

le modius, la corne d'abondance et le gouvernail [1]. Identifiée à Hécate, Tyché est figurée aussi avec une tête de taureau [2]. On la trouve ainsi représentée debout et de face, vêtue de la stola, la main droite levée, un gouvernail et un acrostolium dans la main gauche, sur une monnaie de Cilicie [3].

On trouve encore Tyché et la Fortune auprès d'un grand nombre d'autres divinités, principalement sur les monnaies et à l'époque impériale. Mais en général ces diverses représentations n'offrent qu'un très médiocre intérêt. On voit se reproduire toujours le même type et les mêmes attributs : ceux de la Fortune romaine, avec laquelle Tyché semble définitivement confondue [4]. Quant aux Fortunes-Isis et aux Fortunes-Panthées, à vrai dire elles ne sont plus ni romaines ni grecques ; elles sont le produit d'un étrange et mystique syncrétisme universel, qui s'exprime dans les monuments d'une manière assez grossière et assez peu originale. Le type de la Fortune-Isis n'est parfois que celui de la Fortune ordinaire à laquelle on donne un sistre [5] ; le plus souvent, ce qui la distingue est une espèce de panache composé de deux plumes s'élevant en forme de lyre et remplaçant sur la tête de la déesse le modius ou le calathos de la Fortune.

1. Gerhard, *Antik. Bildw.*, pl, 314, n° 3-6. Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. LXXI, n° 893 a.
2. Gerhard, *Prodromus*, p. 83, note 83.
3. Mionnet, Cilicie, n° 190, cf. 191 et 193.
4. Voici quelques exemples : *Cérès et la Fortune*, monnaie de Thyatira en Lydie, frappée sous Marc-Aurèle (Mionnet, IV, p. 186, n° 907); *Pallas et la Fortune*, monnaie de Marc-Aurèle, à Tralles en Lydie (Mionnet, IV, p. 186, n° 1084); monnaie de Smyrne sous Commode (Mionnet, Ionie, n° 1325); *Diane d'Ephèse et la Fortune*, monnaie d'Ephèse sous Septime-Sévère (Mionnet, IV. p. 3, n° 11); *la Fortune et Bacchus*, Myrina, monnaie de Caracalla (Mionnet Eolie, n° 150); *Cybèle et une Fortune tourelée*, Phocée, monnaie de Julia Domna (Mionnet, Ionie, n° 867 ; cf. Montfaucon, *Antiq. expl.*, t. I, 1re partie, p. 7, pl. II ; cf. Müller-Wieseler, *Denkm.* II, pl. LXIII, n° 809; *ibid.*, planche XXX, n° 377); *la Fortune, Pallas et Némésis*, monnaie de Tarse sous Maximin (Mionnet, Carie, 505); *la Fortune et Mercure*, à Syedra en Cilicie, Gordien (Mionnet, Cilicie 378); *la Fort. et Esculape*, monnaie de Pergame sous Valérien senior (Mionnet, Mysie 660); *Apollon et Tyché*, médaille d'Alexandre le Grand frappée à Apollonie (Mionnet, Carie 170); *la Fort. et l'Espérance* (Visconti, *Mus. Chiaram.*, pl. XX).
5. Cornaline du cabinet de Berlin. Winckelman, *Pierr. grav. de Stosch*, p. 15, n° 59.

Souvent, entre les deux plumes, à leur base, est représenté le disque lunaire [1] ; souvent aussi elle porte sur le front la fleur de lotus. Ce qui distingue encore Isis ou Isis-Fortune, c'est la draperie nouée sur la poitrine [2] et parfois ornée de franges. Le serpent est également un des symboles de cette divinité : il s'enroule tantôt autour de la corne d'abondance [3], tantôt autour du bras, sous forme de bracelet [4].

La seule chose remarquable dans les représentations de l'étrange Fortune-Panthée, c'est l'accumulation extraordinaire des attributs empruntés à toutes sortes de divinités. Signalons cependant, comme monument de transition entre la Fortune-Isis et la Fortune-Panthée, une Tyché-Isis-Junon, qui représente Tyché ayant sur la tête les attributs isiaques, et portant la corne d'Amalthée propre à Tyché, ainsi que le manteau recouvrant la tête et le bras gauche qu'on voit dans beaucoup de statues de Junon. L'avant-bras droit a disparu et portait peut-être une patère [5]. Très répandues, surtout dans les derniers temps de l'empire romain, les Fortunes-Panthées avaient fait d'ailleurs leur apparition beaucoup plus tôt qu'on ne le croit généralement, car une monnaie de la première moitié du IIe siècle avant J.-C., frappée au nom de Pharnace Ier, le grand père de Mithridate, porte sur le revers une divinité Panthée mâle, tenant une corne d'abondance, un caducée et une branche de vigne que broute un cerf; dans le champ sont également représentés le soleil et la lune [6].

III. *Les Tychés des villes.* C'est principalement par les monnaies qu'on connaît la manière dont les Grecs et les ha-

1. Müller-Wieseler, *Denkm.*, II, n° 925.
2. *Id., ibid.*, II, pl. LXIII.
3. Statuette de bronze trouvée à Crémone, musée de Parme, *Annali* 1840, p. 109-113; *Monumenti*, III, pl. XV, n° 2.
4. Figurine de bronze trouvée à Herculanum, Musée de Naples. Clarac, *Mus. de sculpt.*, pl. 986, n° 2571; Müll.-Wieseler, *Denkm.*, pl. LXXIII, n° 925.
5. Ch. Ravaisson Mollien, *Rev. Arch.* 1876, nouvelle série, p. 318 sqq.
6. British Museum, *Coins and Medals*, Catalogue, p. 89, n° 5.

bitants de l'Asie-Mineure représentaient la Tyché des villes. Elle paraît avoir été, assez anciennement, figurée simplement par une tête de femme qui a sur la tête une couronne tourelée. On en a un exemple remontant au IVe siècle avant J.-C. [1] et ce type se maintint longtemps. On le retrouve en Asie-Mineure durant tout l'empire romain. Il faut remarquer seulement qu'assez souvent ces têtes de femme paraissent empruntées à quelque œuvre de sculpture dont elles ne reproduisent qu'une partie, notamment à la Tyché d'Antioche sur l'Oronte ; comme cette dernière, elles ont pour attributs les plus fréquents la couronne murale et le voile ; souvent aussi dans le champ, au-dessus de la tête, se trouve gravé le bélier propre aux monnaies d'Antioche [2]. Parfois la tête se trouve dans un temple tétrastyle [3].

A partir des successeurs d'Alexandre, le type dominant sur les monnaies d'Asie-Mineure est celui de la Tyché d'Antioche. Nous ne reviendrons pas ici sur la description déjà donnée plus haut de l'œuvre d'Eutychidès [4]. Outre la réplique en marbre du Vatican, on en possède deux petites copies en bronze, mais qui sont d'une authenticité douteuse ; elles sont à Florence, aux Uffizi [5]. Notons seulement dans ce groupe la recherche évidente du gracieux et de l'aimable, tout-à-fait éloignée du caractère sobre et sévère des œuvres du Ve siècle ; il est intéressant sous ce rapport pour l'histoire de l'art grec [6].

En adoptant le type d'Antioche, la plupart des villes d'Asie lui firent subir certaines modifications qui s'expliquent par la situation géographique, l'histoire locale ou religieuse des cités. A Samosate, comme on l'a vu plus haut, l'Oronte

1. Monnaie autonome d'Héraclée du Pont, British Museum, *Coins and Medals*, Catalog., p. 38, n° 22.
2. On en a des exemples pour Antioche même. Vaillant, II, 227 (édit. de 1688).
3. Monnaie de Nésibis. Vaillant II, p. 140.
4. Voir page 196.
5. Burckardt, *Le Cicérone, guide de l'art en Italie*, trad. Girard, p. 88.
6. Voir dans Müller-Wieseler, *Denkm.*, pl. XLIX, n° 220, le dessin de la statue d'Eutychidès et d'un assez grand nombre de médailles qui en sont rapprochées.

était remplacé par Pégase [1]. A Adana, en Cilicie, les rocs du Silpius sont remplacés par de petites montagnes et la déesse est sous un temple distyle [2] ; à Tarse, c'est un temple tétrastyle qui l'abrite [3]. A Emisa, à Smyrne, à Flaviopolis, Tyché est sur un siège au lieu d'être sur des rochers ou des montagnes [4] ; à Hadrianopolis, elle tient une double corne d'abondance [5] ; à Abydos, elle tient un gouvernail de la main droite, et la figure fluviale a disparu [6]. —Parfois l'addition d'un attribut fait du type d'Eutychidès une divinité autre que Tyché. Ainsi à Édesse les monnaies lui mettent dans la main droite un sistre au lieu d'une poignée d'épis, et elle devient alors une Isis dont le caractère est rendu plus évident encore par les étoiles qui sont semées dans le champ de la médaille [7]. A Rhésaina, c'est un aigle, emblème de la domination romaine, qu'elle tient sur la main droite [8]. La ville de Césarée en Palestine n'emprunte au type d'Antioche que la figure fluviale, qu'elle met aux pieds d'Astarté ou Vénus, debout et tenant une tête sur la main droite. Mais cette figure fluviale a perdu sa signification primitive. Vaillant [9] observe en effet qu'il n'y avait pas de fleuve dans le voisinage de Césarée et donne de la figure fluviale une explication ingénieuse et intéressante : les Césaréens avaient, dit-il, reçu de Byblos le culte de Vénus (Astarté) et lui donnaient les mêmes attributs. La figure fluviale est donc le fleuve Adonis, qui est près de Byblos, et la tête qu'elle porte sur la main droite est la tête de papyrus dont parle Lucien dans sa *Déesse syrienne :* tous les ans cette tête arrivait d'Égypte à Byblos en flottant sur la

1. Voir p. 199.
2. Mionnet, Cilicie 132, monnaie de Maximin.
3. *Id.*, *ibid.*, n° 515.
4. Mionnet, vol. V, p. 229, n° 604 ; *id.*, Ionie n° 1382 ; Cilicie, n° 203.
5. *Id.* Bithynie, n° 141.
6. *Id.* Troade, n° 52, monnaie de Septime Sévère.
7. Vaillant, *Num. Imp.*, II, p. 157 et 171 (édit. 1658), monnaies de Julia Mœsa et d'Alex. Sévère.
8. Vaillant, II, p. 176 (édit. 1688) ; cf. p. 285.
9. Vaillant, *Num. Imper.*, I, p. 223. Monnaie frappée dans les premières années du règne d'Hadrien.

mer, en sept jours; les vents eux-mêmes se chargeaient de la diriger dans cette traversée merveilleuse; la tête n'abordait jamais qu'à Byblos, et quand elle était arrivée, on célébrait les fêtes d'Adonis, sa mort et sa résurrection.

Outre le type créé par Eutychidès, les monnaies des villes d'Asie représentaient encore le type ordinaire de la Fortune, avec la corne d'abondance, le gouvernail ou la patère, et le modius, et en faisaient une Tyché des cités. Cette représentation se rencontre à Antioche même, sur une pierre gravée [1]. Les monnaies où l'on trouve ce type sont en nombre infini, et l'énumération des variantes qu'il subit serait beaucoup trop longue et trop fastidieuse. Nous nous bornerons aux principales et aux plus curieuses. A Ephèse, le revers d'une médaille avec la légende Ἐφεσίων Τύχη la montre couchée, ce qui est fort rare, et le coude appuyé sur un rocher ou repose la corne d'abondance [2]. Au lieu du gouvernail elle tient une ancre sur une monnaie de Démétrius III Philopator, roi de Syrie [3]. On trouve aussi le gouvernail remplacé par une proue qu'elle supporte de la main droite [4]. A Cyme elle se tient debout sur une galère [5]; à Antioche de Pisidie, elle a un caducée à la place du gouvernail [6]. Assez fréquemment, on rencontre deux Tychés réunies, pour marquer l'amitié de deux villes qui viennent de conclure une alliance [7], ou pour représenter

1. Muller-Wieseler, *Denkm.*, II, pl. LXXIII, n° 927. Montfaucon, *Antiq. expl.*, I, 2 part., pl. 97.
2. Mionnet, Ionie n° 419.
3. *Id.*, tome V, p. 154, n° 64.
4. A Ephèse. Mionnet, Ionie 408. Monnaie de Maximin. Légende : Ἐφεσίων Τύχη.
5. Mionnet, Eolie n° 82. Monnaie de Valerianus Junior.
6. *Id.*, Pisidie n° 21.
7. Par exemple à Amorium, monnaie d'Antonin. Mionnet IV, p. 217 n° 139. Cf. Carie n° 87, monnaie d'Antioche sur le Méandre (règne de Commode). Sur le revers, deux femmes debout se donnant la main et tenant chacune une haste; légende : Ἀντιοχέων καὶ Ἀκοδιζέων ὁμόνοια; — et Ionie n° 1330 : deux femmes tourelées, revêtues de la stola, les mains unies et tenant l'une la bipenne, l'autre le gouvernail; une proue aux pieds de chacune d'elles; légende analogue. (Monnaie de Smyrne).

les Génies d'une colonie formée d'éléments divers [1]. Ces Génies des colonies ont souvent pour attributs le vexillum et la couronne tourelée [2]. C'est quelquefois un génie masculin qui se trouve avec la Fortune de la ville et qui la couronne [3]. Sur une monnaie de Tarse, Tyché est couronnée par une autre femme qui se trouve derrière elle, et elle a devant elle deux autres femmes debout et tourelées lui présentant une couronne [4]. L'alliance ou l'amitié de deux villes est encore indiquée d'une manière fort originale par deux fleuves en regard couchés aux pieds de la Fortune et se donnant la main [5].

Au lieu de deux ou d'un plus grand nombre de Fortunes réunies, c'est quelquefois Tyché et une autre divinité que l'on rencontre. Un type fréquent, surtout vers le IIIe s. après J.-C., c'est la Fortune de la ville tenant sur le bras une figurine qui est tantôt celle de Cybèle voilée [6], tantôt celle de Mars [7], tantôt celle de Juno Pronuba [8]. A Mytilène, un type intéressant parce qu'il rappelle celui de la Tyché de Mélos et qu'il apparaît déjà au temps d'Auguste pour se continuer jusqu'à la fin de l'empire, est celui de Tyché, le bras droit levé et portant sur le bras gauche une corne d'abondance et un petit enfant qui est analogue à Ploutos; l'enfant est quelquefois emmaillotté, et quelquefois aussi Tyché tient d'une main un sceptre ou une patère [9].

Parfois aussi c'est un prince qui est en face de Tyché [10]. Enfin la corne d'abondance et le gouvernail sont souvent

1. Monnaie d'Héliopolis, sous Hadrien. Vaillant I, p. 228 (éd. 1688).
2. Vaillant II, p. 182, monnaie de Troas, sous Alex. Sévère.
3. Mionnet, Cilicie, no 305. Monnaie de Séleucie, sous Macrin.
4. Méd. de Sept. Sévère, Mionnet, Cilicie n° 451.
5. Monnaie de Marc Aurèle à Pergame, Mionnet, Mysie n° 583.
6. A Clazomène, monnaie de Valérianus Senior. Mion, Ionie 102; cf. n° 103.
7. A Métropolis. Monnaie de Gallien, Mionnet, IV, p. 340 n° 837; cf. n° 841.
8. Monnaie de Samos, règne de Trajan. Mionnet, Iles d'Ionie nos 279, 272. Cf.. nos 269, 270.
9. Voir dans Mionnet les monnaies de Mytilène, et une monnaie de Cassandrea, du règne de Gordien (Mionnet Macédoine 184); cf. une monnaie d'Ægæ, de l'époque d'Antonin (Mionnet, Cilicie n° 20).
10. Vaillant, *Numism. Imp.*, I, p. 172 (ed. 1688), monnaie de Corinthe, du règne de Néron.

prêtés à quelque autre divinité locale considérée alors comme Tyché de la ville. C'est surtout avec Astarté que se produit cette assimilation de Tyché. On la rencontre à Beryte [1], à Tyr, à Sidon [2], à Héliopolis [3]. Une curieuse médaille de Stobi, en Macédoine, identifie Tyché, au moyen de la corne d'abondance, avec la Victoire ailée, debout et tenant une lance autour de laquelle monte un serpent [4].

Enfin, comme les vases de Cyrénaïque dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, les monnaies représentent aussi des reines ou des impératrices sous les traits de Tyché. A Nicée, en Bithynie, Faustina Junior, la femme de Marc Aurèle, est figurée sous les traits de la Tyché d'Antioche [5]. La femme de Septime Sévère, Julia Domna, semble avoir particulièrement affectionné ce genre d'hommage [6].

Nous sommes loin d'avoir épuisé les différentes variétés de Tychés des villes, car la liste en serait interminable. Nous avons taché du moins de donner celles qui nous ont paru être le plus intéressantes.

1. Monnaie d'Hadrien, Vaillant I, p. 222; cf. I, p. 300, une monnaie de Commode. (*Numis. Imp.*, éd. 1688.)
2. Vaillant II, p. 70; II, p. 126.
3. Mionnet, V, p. 303, n° 126.
4. Vaillant II, p. 31, *op. laud.*
5. Le droit de la monnaie porte la tête de Faustine; le revers, la légende ἀγαθὴ Τύχη Νικαιέων et la représentation de Tyché (Mionnet, Bithynie, n° 235).
6. Monnaie de Mégare. Mionnet, Attique n° 332; cf. Ionie n°s 355, 357; cf. Carie, n° 144.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Pages.

CHAPITRE I. — L'OCÉANIDE TYCHÉ; TYCHÉ DÉESSE DE LA RICHESSE CHAMPÊTRE; TYCHÉ DÉESSE MARINE.
Première mention de Tyché dans Hésiode et dans les *Hymnes Homériques*, comme nymphe des eaux. — A quelle époque Tyché commence-t-elle à recevoir un culte spécial? — Les xoana de Tyché. — Tyché représente à l'origine la richesse qui tire sa source de la fécondité du sol. — Son association avec Agathos Démon. — Tyché déesse marine. — Origine de Tyché... 1

CHAPITRE II. — TYCHÉ, DÉESSE BIENVEILLANTE PRÉSIDANT AU BONHEUR EN GÉNÉRAL. — COMMENT EST NÉE CETTE CONCEPTION DE TYCHÉ. — SA PLACE DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE AU Ve SIÈCLE.
Influence des poètes gnomiques sur la religion grecque; développement des divinités se rattachant à l'ordre moral, et en particulier de Tyché. — Influence du langage sur le développement de Tyché déesse du bonheur. — Tyché Agathé au ve siècle, d'après Eschyle et Sophocle. — Le développement de Tyché comme déesse bienfaisante est dû à un progrès des idées religieuses..... 27

CHAPITRE III. — TYCHÉ DÉESSE INCONSTANTE DU BONHEUR.
L'idée d'inconstance inséparable de l'idée de la déesse du bonheur. — Distinction de Tyché et de Némésis. — Tyché en contradiction avec l'idée du Destin. — Place de Tyché dans la religion grecque au ve siècle..... 41

CHAPITRE IV. — TYCHÉ ET L'IDÉE DE PROVIDENCE.
L'idée de la Providence dans la religion grecque au ve siècle. — Tyché par son caractère se prête mieux que les autres divinités grecques à personnifier la Providence. — L'a-t-elle personnifiée à quelque moment? — Traces de cette personnification dans Pindare. — Quand Tyché sert à exprimer l'idée de Providence, elle perd sa personnalité. — Raisons de ce fait. — Tyché dans Euripide; dans Thucydide; elle représente chez eux tantôt l'idée abstraite du hasard, tantôt *l'action* de la Providence..... 50

Pages.

CHAPITRE V. — TYCHÉ ET L'IDÉE DE HASARD.

Développement de Tyché reprenant sa forme concrète et personnelle pour représenter l'idée de hasard. — La Fortune dans Démosthène. — La Fortune générale de l'humanité, la Fortune des cités, les Fortunes individuelles. — Ces différentes Fortunes ne sont pas des abstractions, mais sont réellement des êtres divins distincts les uns des autres. — Conséquences poliques et morales de la croyance à la Fortune. — Restrictions apportées par les Grecs, dans la vie pratique, à la théorie de la Fortune. — Pour eux, elle n'est pas incompatible avec la responsabilité morale et l'action. Elle a favorisé le développement des sentiments d'humanité, d'égalité, de résignation dans le malheur; elle semble parfois confondue avec la Providence personnelle..... 71

CHAPITRE VI. — LE HASARD DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Platon n'admet pas le hasard. — Le hasard dans Empédocle. — Dans Démocrite et les atomistes. — La théorie du hasard dans Aristote. Elle se fonde principalement sur l'idée de cause finale; le hasard dans la nature et dans l'activité humaine, *τὸ αὐτόματον* et *τύχη*. Le hasard est ce qui n'est pas conforme à la marche naturelle des êtres vers leur fin. La théorie d'Aristote est une théorie *objective* du hasard. — Influence de la philosophie sur la croyance à la Fortune après Alexandre. La philosophie épicurienne et le stoïcisme. — La Fortune au IIe siècle avant notre ère : Polybe..... 101

CHAPITRE VII. — RAPPROCHEMENT OU IDENTIFICATION DE TYCHÉ AVEC D'AUTRES DIVINITÉS.

Facilité avec laquelle Tyché se prête aux idées syncrétiques. — Rapports de Tyché avec différentes divinités exprimant la richesse champêtre et l'abondance qui vient du sol; avec *Agathos Demon*, *Pan*, *les Heures*, *Ploutos*. Son identification avec *Déméter*, *Perséphone*, *Hécate*. Caractère de divinité infernale que Tyché revêt par suite de son assimilation avec ces déesses. — Tyché rapprochée d'*Éros*, d'*Aphrodite*; — de *Cybèle*; — de divinités présidant plus particulièrement à la destinée humaine; de *Nemesis*. — d'autres dieux de l'Olympe... 134

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE..... 157

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE I. — CULTE DE TYCHÉ..... 165

CHAPITRE II. — LES TYCHÉS DES VILLES ET LEUR CULTE.

Les Tychés des villes. Leur origine. — Les Tychés des villes en Orient. Les Tychés d'Antioche, de Constantinople et

Pages.

d'Alexandrie. — Les Tychés des villes deviennent de simples emblèmes. — Les Tychés des souverains. La reine Bérénice en Agathé Tyché..... 184

CHAPITRE III. — REPRÉSENTATIONS FIGURÉES DE TYCHÉ..... 218

Le Puy, imprimerie Marchessou fils.

ERRATA

Page 6, *derniere ligne, lire* εἶναι *au lieu de* εἶναι.
— 7, *l.* 11 : de Sicyone, *ajouter :* d'Olympie.
— 20, *l.* 18, *lire :* Otfried *au lieu de* Ottfried.
— 23, *titre du chapitre, l.* 3, *lire :* LITTÉRATURE GRECQUE *au lieu de* RELIGION GRECQUE.
— 40, 4me *l. avant la fin, lire :* déesse puissante et séduisante, *au lieu de* déesse séduisante.
— 63, *l.* 12, *lire :* inexplicable, à ramener *au lieu de :* inexplicable à ramener.
— 71, *l.* 11, *lire :* les idées et les théories *au lieu de* les idées et théories.
— 84, *note* 3, *lire : Monnaies d'Athenes, au lieu de : Monnaies attiques.*
— 107, *note* 1, *l.* 4, *lire :* ἐκ τοῦ *au lieu de :* ἐπ τοῦ.
— 116, *note, l.* 6, *lire :* sans cause; accidentellement, *au lieu de :* sans cause, accidentellement;
— 144, *l.* 9, *lire :* Ploutos *au lieu de* Plutos.
— 156, *note* 7, *lire* ὑψίστου *au lieu de* ψίστου.
— 180, *derniere ligne, lire* Héraklès *au lieu de* Hraklès.
— 198, 4me *l. avant la fin, lire* de la ville détruite *au lieu de* de la ville, détruite.
— 204, *note* 1, *l.* 3, *lire* différentes *au lieu de* différents.
— 231, *ajouter à la note* 5 : Voir dans Paul Girard (l'*Education Athénienne au* Vme *s. et au* IVme *s. av. J.-C.*, p. 82 sqq.), un chapitre intéressant sur le vrai sens de ces scènes enfantines représentées sur les vases grecs.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

DEC 19 '51

COLUMBIA UNIVERSITY
0032202334

885 A152
Allègre
Étude sur la déesse grecque Tyché
BINDER
885 A152
C.1
ϕ5359279

SEP 24 1935